Obras completas de Platón

Platón
Obras Completas

Traducción, prólogo, notas y Clave hermenéutica de Juan David García Bacca ● Tomo VII, libros I-V ● República ● Coedición de la Presidencia de la República de Venezuela, la Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas, Información, Documentación y Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela ● Caracas, 1981.

Versión directa del texto griego de la Edición "Guillaume Budé", Société d'Édition "Les Belles Lettres", París

ADVERTENCIA

Las siglas Cl. 1, 2, 3; II. 1, 2; III. 1, 2, etc., remiten a la Clave hermenéutica.

Depósito Legal Cf 80 — 1401

RECONOCIMIENTO

El Traductor y Autor agradece a los colegas universitarios, doctores Blas Bruni Celli y Antonio Moles Caubet, su colaboración filosófica y técnica en la revisión del diálogo "República" que configura este tomo.

Y reconoce una deuda especial al licenciado Benjamín Sánchez M. como revisor general de las obras completas en sus aspectos filosófico y técnico.

J. D. G. B.

REPUBLICA

Libros I - V

(Politeia)

Lugar y tiempo del diálogo hablado: Atenas. Hacia 420 a. C. Durante las fiestas de la diosa Bendis —nombre en Tracia de la diosa Artemisa. (Diana) en Atica. Primeros días de Junio.

Personas:

SÓCRATES. Ateniense. De unos cincuenta años. Filosofante dialéctico. Casa de Céfalo.

GLAUCÓN Y ADIMANTO. Hermanos de Platón.

TRASÍMACO. De Calcedonia. Sofista.

CÉFALO. De Siracusa. Invitado por Pericles, se estableció en Atenas, donde vivió, rico y considerado, durante 30 años.

POLEMARCO. Hijo mayor de Céfalo.

Lugar y tiempo del diálogo transcrito definitivamente: Atenas (¿390-370 a. C.?).

ARGUMENTO

Advertencias

(I) Sea la primera la referente al título del diálogo. "República" es el tradicional desde Cicerón, —el "gran traductor", si no el primero, de grandes y selectos textos de filosofía griega; y, "primero", especialmente, por tener que inventar la terminología latina correspondiente, transformando más o menos delicada o violentamente palabras y sus significados corrientes. La relación entre *πόλις* y *πολιτεία* es parecida —filológica y filosóficamente— a la que se da entre *ὄν* y *οὐσία*, entre *ens* y *essentia*, en latín; ente, esencia en castellano. El término *οὐσία* venía significando antes de Platón, y aún en algunos diálogos, lo que un hombre tiene cual "propiedad privada", cual "suyo", —así que, primeramente, su riqueza, sus haberes particulares, en principio e intención "inalienables, imperdibles". Ampliar tal significado a toda cosa —fuego, agua, hombre, dos, circunferencia...— exigirá suponer que cada cosa tiene, aparte de lo común con otras, algo "propio", "una su pertenencia": lo que es ella "de suyo", además de lo que tiene por ser una de tantas, —uno de tantos vivientes, uno de tantísimos cuerpos...; uno de tantos pares, uno de tantísimos números. Se comienza por sospechar o atisbar que cada cosa tiene algo "de suyo"; se busca "qué es" eso: lo que es "de suyo", "ella en cuanto ella misma" (*αὐτὸ καθ' αὑτό*) (Cl. III. 1), —en frase técnica, usada ya por Sócrates; y a lo mejor se hallará que tal "qué es de suyo" una cosa es su "eidos"... Tal es *su pertenencia*, su *οὐσία*. Digamos "*su esencia*". No consta, sin más, que cada cosa —hombre, dios, dos, circunferencia...— tenga "esencia". "Qué es" una cosa queda, pues, cual pregunta o programa de investigación —hecha en diálogo o a solas.

El término latino de "essentia" no posee prehistoria filosófica, cual el de *οὐσία*. Es de formación erudita. "Essentia" significará, pues —resonando a *οὐσία*—, lo que una cosa tiene como "de suyo"; "de ella misma en cuanto misma", —resaltando frente a lo que tiene como una de tantas de una comunidad; viviente, cuerpo, número, figura... de la que es miembro.

Pues bien: parecida es la relación entre Polis y Politeía. Politeía es la "esencia" (οὐσία) de Polis. La palabra "Polis" designaba, y se la usaba, con muchos significados, conexos sin duda, que formaban un "acorde", biensonante a oídos-lengua-mente del heleno. (Cl. I).

"Polis", designaba (1) ese *ámbito geográfico* habitado por hombres, unidos por vínculos, *naturales* sobre todo —raza, tribu, fatría, familia. . ., y unidos por costumbres y necesidades *naturales* de cada uno, a satisfacer por cooperación de todos, siendo y comportándose cada uno como uno-de-tantos de tal Todo. Ambito de-limitado (πέρας) o de-finido (ὅρος) frente a lo i-limitado de bosque, campo, abierto, desierto, mar. . ., horda, rebaño. . ., realícese tal de-finición geográfica por empalizada, muralla, foso, seto. . .

2) "Polis" designaba, ya y aún en los tiempos del diálogo, ese mismo ámbito geográfico, habitado por hombres regidos ya, y vinculados por artes (inventadas), por leyes (inventadas) y por formas (inventadas) de vida común, —democrática, aristocrática. . . Digamos: "ámbito jurídico". Su de-limitación y de-finición es diversa, —nueva, y más amplia que la (1).

La palabra ἄστυ designaba el ámbito geográfico habitado (1); mas no, el ámbito "jurídico" (2). Introduzcamos ya las palabras que en esta traducción se van a emplear.

"Polis" en el sentido (1) se traducirá por "ciudad" (en minúscula). Así que ἄστυ se traducirá por "ciudad". El latín designó durante largo tiempo la significación (1) con la palabra "urbs" (urbe); ἀστεῖος sería el (hombre) "urbano", en el doble sentido de habitante de urbe (1) y de educado o de buenos modales o costumbres, apropiados precisamente a tal ámbito (1).

"Polis", en el sentido (2) se traducirá aquí por *Ciudad*, —pariente próximo del "civitas" latino ("C" mayúscula).

La palabra "villa" no nos serviría bien ni para traducir ἄστυ ni para la contraposición complementaria de los significados (1, 2).

3) "Politeía" (πολιτεία) indica, precisamente, la "esencia" (οὐσία) de Polis, —de *Ciudad;* y secundariamente remite a ciudad por ser ésta su base material.

Empero, caben —dicho brevemente— dos tipos de "esencia": 1) esencia *natural* (inmediata) de una cosa; 2) esencia *dialéctica* o esencia natural reformada por dialéctica. A lo largo de este diálogo, Sócrates hará notar tal diferencia, sin explicitarla tan recorta-

damente como aquí. Baste, para esta inicial advertencia, con anotar los dos tipos de definiciones que de Justicia (δικαιοσύνη) se proponen y discuten: la "esencia" *natural* de Justicia es la que pretenden descubrir —delimitar, definir— Sócrates, dialogando con Polemarco y Trasímaco (331 c - 356). La "esencia" dialéctica, sería objeto de la investigación central del diálogo. "Justicia" quedará de-limitada o definida mediante método dialéctico, tal cual deben practicarlo los filósofos-reyes o reyes-filósofos. Es decir: filósofos y reyes naturales, reformados previamente por dialéctica para que así, re-formados, reformen y trans-formen ellos ciudad (natural) y Ciudad (jurídica) en "La Ciudad", en "Esta Ciudad": en la Ciudad ideal, o gráficamente CIUDAD. Adoptando otra terminología: tres clases o estados de ciudad (primera), Ciudad (segunda) CIUDAD (tercera). De la reforma dialéctica de todo: ciudad y Ciudad, gobernantes filósofos, virtudes: Justicia...; regímenes políticos: monarquía, aristocracia... *naturales*, se tratará en 471 c, d, e; 541 b. Lo demás del diálogo es o tránsito y preparación: 356 - 471 para esta parte central o secuelas y regulación práctica de ella: 541 - 621 (final).

Así que "Politeía" designará siempre "esencia" de Polis. Con lo cual su significado no solamente desborda el corriente, científico y aun filosófico normal de la palabra "política" —sustantivo o adjetivo—, sino el de la palabra "Constitución", —ley fundamental respecto de leyes especiales, reglamentos de éstas... Tales significados, aun los científicamente elaborados, son transformados y transcendidos por el significado dialéctico de Politeía.

Mas porque es preciso traducir, se adopta aquí —ya empleada por otros traductores— la frase "régimen político" —regímenes políticos, πολιτεία, πολιτέιαι. Y cuando se trate de CIUDAD— la dialécticamente definida —se escribirá "El Régimen"—, único, El, por excelencia; o RÉGIMEN o simplemente *Politeía*.

(II) El nombre "República" resultaría tolerable —o benévolamente admisible— si no denotare, tan irremediablemente ya, un especial tipo de régimen político: el republicano, —contrapuesto al "monárquico". Es imposible restituir a tal palabra (frase) su sentido clásico romano. Aquí se conserva tal palabra cual "título" del diálogo, —por respeto a la tradición. Añadir bajo él ese subtítulo: "o sobre la Justicia, diálogo político" no merece ya tanto respeto, aparte de no corresponder a su contenido y plan central característico.

(III) Tal vez fuera el título más adecuado del Diálogo —metidos o entrometidos, desde el siglo IV a. C., a poner "títulos"—

uno de los siguientes: Filosofía política, Política filosófica, Dialéctica política, Política dialéctica. Escoja el lector, cual clave de su interpretación, el que más sugerente le resultare.

Aquí se ha adoptado, cual subtítulo, el de "Politeía".

Argumento de Politeía

PARTE PRIMERA (CIUDAD PRIMERA)

Introductora - Ensayos de definir Justicia (331 c; 356)

(I.1) El primer ensayo para definir Justicia trata de hacer resaltar su característica dentro del contexto de relaciones y cosas peculiares de "ciudad" (1). Dentro de su "ámbito natural" son relaciones, acciones y cosas distintivas de "ciudad" las de dar un amigo algo —arma, dinero. . .— en depósito a otro amigo; aceptar algo en depósito, reclamarlo, devolverlo; la relación de deudor-deuda-acreedor (de algo); la de daño-beneficio. . .; la de amistad-enemistad, conveniencia, debido a. . . Este conjunto de relaciones entre hombre y cosas resalta frente a otras relaciones sobre otras cosas que entran, ciertamente en "ciudad", mas no se presta a dar una definición (ὅρος 331 a) que diga "qué es", "qué sería" (ὅ τι πότ' ἔστιν, εἴη 331 e, 332 c; Cl. III. 1) Justicia.

Relaciones entre personas y cosas, dentro del contexto propio de ciudad, que no dan el texto de Justicia son, por ejemplo, las de familia (padres-hijos, marido-mujer, primos. . .); las de culto (dioses-ofrendas, sacrificios. . . hombres). . .; contexto apto tal vez, para hacer resaltar "qué es Piedad"; las de dueño-esclavo-servicios, señor-asalariados-obra, obreros-capataz. . ., marineros-piloto. . .: contexto o estructura relacional —propia, aún, de "ciudad"— que, tal vez, se prestaría a hacer resaltar lo propio (definición) de "Obediencia", "Arte". . .

Sócrates aporta ya, bien sabido por él —inventado o no por él— el plan de "definir" que incluye: a) cual previo, o dato dado, un contexto general, sabido-y-vivido, en que se puede poner a resaltar un Texto, de-limitado (ὅρος: fronteras propias), —resalte que no es recorte, cual no lo son las fronteras de pueblos y los linderos de campos, dentro la Tierra; b) tal resalte o texto ha recibido ya antes del plan explícito de "definición", *un* nombre, —aquí "Justicia" (δικαιοσύνη); nombre no inventado por el "definiente". Que

haya nombres, aplicados a textos de relaciones dentro de "ciudad", es un dato que, en el diálogo, se da por aceptado y natural. Pero que se toma, deliberadamente, por material y lugar propicio a definición y definir. c) La exigencia de definir o de-limitar el texto con la pregunta-programa de "qué es", "qué tal vez es", "qué diremos es en verdad eso mismo" (Justicia, Piedad...), —τοῦτο δ'αὐτὸ, τὴν δικαιοσύνην, τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι, 331c. Todo ello frases y palabras de encarecimiento, de precisión, de fijación: eso mismo, en verdad. (Cl. III.1). d) La exigencia ontológico-gnoseológica de separar lo que "parece ser" (δοκεῖν, δοκοῦντας) Justicia (justo) y "lo que es" (εἶναι) Justicia (justo). (334 c, d, e; 335 a).

Con este cuádruple y conexo criterio, Sócrates examina las definiciones que ofrece Polemarco.

"Justicia es decir la verdad y devolver lo depositado" (331 d). "Justicia es dar a cada uno lo suyo" (331 e).

"Justicia es dar ayuda a amigos; dar daños a los enemigos". (332 d).

Sócrates hace notar a Polemarco que las relaciones de amigo-enemigo, amigo sensato-loco, conveniencia-inconveniencia, artesano (entendido, τέχνη)-lego, guerra-paz, utilidad-inutilidad —relaciones todas ellas interiores y aun propias del contexto "ciudad"— no deben entrar en la definición de Justicia; no están dentro de su frontera o límites (ὅρος) propios. No son aquellas relaciones "posesión de ella" (οὐσία), aunque las tengan (los hombres) por su adscripción a Ciudad, y se presten a casos de practicar justicia o injusticia.

Sócrates termina este primer ensayo con la sentencia: "De ninguna manera el Justo ha de hacer mal a nadie". Es "sentencia", o sea: "enjuiciamiento" de norma, valor, deber; y no, "juicio" de ser, de esencia. (331 c - 336 a).

(I.2) (336 b - 350).

"¿Quieres, dice Trasímaco a Sócrates, saber (εἰδέναι) según verdad (ἀληθῶς) qué es (ὅτι ἔστιν) lo Justo" (τὸ δίκαιον)?

Trasímaco se pone en el terreno y plan mismo de Sócrates que él, como gran sofista, conocía y, tal vez, había padecido ya a manos de Sócrates. Y le advierte a Sócrates que excluya de la definición (a dar) de Justicia y de lo Justo todo eso de "lo debido", "lo

beneficioso", "lo provechoso", "lo ganancioso", "lo conveniente". No sirven de calidades definitorias.

El diálogo emplea indistintamente las dos palabras nominantes ἡ δικαιοσύνη, τὸ δίκαιον: la Justicia y lo Justo.

Advirtamos, antes de comenzar el diálogo entre Sócrates y Trasímaco, dos puntos: a) los artículos ἡ, τὸ tienen valor o función de demostrativos: es decir, de designar algo único, cual si fueran nombre propio. Podríamos poner en tal fila: Júpiter, Apolo, Sócrates, Justicia, lo Justo. La forma de neutro —dicho en nuestro lenguaje— τὸ (δίκαιον) es la preferida por su "indiferencia" a diferencias, tan sin importancia, respecto de "qué es", cual sexos, —aunque sean sólo remotamente aludidos. Y además: "lo Justo" o "Justo" consonará con "lo Bueno" (τἀγαθόν), —cuyo femenino abstracto, jamás se emplea en los diálogos. Se verá poco a poco, por sus pasos —cuidadosamente dados por Sócrates— la conexión aun lingüística (λόγος) entre la forma τὸ [δίκαιον] [τἀγαθόν] y τὸ [εἶδος]. La forma de adjetivo sustantivado designa algo como más real en sí mismo (αὐτὸ καθ' αὑτό, 358 b) y más realizado y realizable en otros (sujetos: hombres, actos, empresas. . .) que el sustantivo (femenino) que no alude, como el adjetivo, ni a una estancia previa en realidades (sujetos) ni a una estancia posterior o simultánea (en hombres, actos, empresas). "Justicia" es demasiado abstracto, abstraído, frente y de lo real. El hombre real no es Justicia; el hombre real puede ser —y es, a veces, justo, bueno. . . Cuando se trate de hacer "Ciudad" justa, buena, el paso de "lo Bueno" a "bueno" será más natural, y factible o realizable, que el de Bondad a bueno. Baste aquí sobre esto con lo dicho. (Para más detalles y justificaciones, véase Cl. IV, 1, 2).

b) Trasímaco se coloca decididamente, para tratar de Justicia y de lo Justo (lo Injusto), en "Ciudad", o sea: en ámbito jurídico o de régimen político.

Son relaciones peculiares de Ciudad —de hombres, en cuanto ciudadanos regidos por un régimen político— la de "poderoso" (κρεῖττον), la de Fuerte (τὸ κρεῖττον, κράτος) frente a débiles, a vencidos (ἥττοσιν); la de gobernante a gobernados (ἀρχή-ἀρχόμενοι). Son relaciones propias y constitutivas de Ciudades los regímenes de democracia, tiranía, aristocracia (338 c - 339 d).

Refiriéndose, en concreto, a ellos dice Trasímaco a Sócrates, "Escucha: afirmo que lo Justo es, ni más ni menos, precisamente, lo

conveniente al más poderoso" (338 a). En que la palabra κρεῖττον resuena, cual "acorde", a "poderoso" y "fuerte", a "poder" y "fuerza". (Cl. I).

"Esto es, pues, bueno de Sócrates, lo que digo: que en todas las Ciudades es lo mismo (ταὐτόν) lo Justo y lo Conveniente al gobierno establecido" (339 a).

Trasímaco intentará probarlo; Sócrates, impugnarlo desde dos puntos de ataque: a) distinción entre "creer" el gobernante que algo le es provechoso; y que realmente (τῷ ὄντι, 341 c, 343 c, 347 d) se lo "sea".

b) Todo arte, ciencia y oficio —sea el de gobernante, médico, artesano, pastor, piloto de nave. . .— está hecha y obra, de suyo, en favor, no del entendido, perito, gobernante, sino, ante todo, en favor de una obra "perfecta" (la suya: τέλειος, τελεωτάτη, 341 d, 344 a) y, a la vez, con la mira de que ella sirva por su perfección a los correspondientes destinatarios propios —súbditos, legos, pasajeros de nave, cuerpos sanos y enfermos, caballos. . . ciudad y Ciudad; jamás, en beneficio de artesanos, productores, gobernantes—, tirano o no.

"De ser así, nadie querría gobernar, —adviértele Trasímaco; habría que obligar a ello con sueldo y honores; y si no acepta alguien, obligarlo a ello con castigos, a la fuerza" (347 a, b, c). Mas "Los buenos, afirma Sócrates, no querrán gobernar ni por dineros ni por honras; sino a la fuerza y con castigos. . . teniendo por el máximo de los castigos el de ser gobernados por alguien peor que ellos, si es que ellos se resisten a gobernar" (347 d).

Intermedio (351 - 471 c).

Planteamiento predialéctico

Diálogo entre Glaucón, Adimanto y Sócrates.

Elevación del plan: de nivel definitorio a eidético.

La pregunta y respuesta típicas del nivel definitorio son, respectivamente, "qué es" (τὶ ἐστιν τὶ ποτ'ἔστιν) algo (lo preguntado) y la definición (ὅρος). Empero, el resultado efectivo del diálogo lleva más allá de tal plan, —que, en principio, pudiera aplicarse a arte, ciencia. . . cualesquiera.

Lo más allá a que apunta es doble: el "qué es" apunta a "para qué" es; la definición apunta a eidos. Los componentes de "para

qué" y "eidos" conjuntamente amplían la base o material a tratar. Todas las definiciones de Justicia (o Justo) dadas, y discutidas, resultaron con su "qué es" afectadas de ese "para qué" que es la utilidad, provecho, ayuda: para amigos, enemigos, gobernantes, gobernados...; aun la utilidad verdadera, y no creída o tenida por tal, era "utilidad"; si la "justicia es más provechosa, realmente, que la injusticia", "si la posesión de la justicia hace feliz o no feliz a su poseedor" (frase final de la 1ª parte, 354 b, c).

Si el "qué es" una virtud —Justicia u otra— resulta abierto hacia "para qué", hacia bienaventuranza, en definitiva, la definición que se dé —u obtenga— a una virtud no puede ser algo de-finitivo.

Realmente, dícele Sócrates a Trasímaco "hemos llegado a no saber, tras el diálogo, nada acerca de qué es lo Justo" (354 b, c).

Si la respuesta (definición) a "qué es" circunferencia cierra (ὅρος) perfectamente el proceso, no tiene sentido repreguntar "para qué", — para qué es curva, para qué cerrada, para qué centrada. Mas aquí, respecto de virtudes, preguntar por "qué es" y repreguntar "para qué es" resulta necesidad ineludible. Pero responder, a su turno, a lo de "para qué es" exige señalar un bien tal (τοιόνδε τι ἀγαθόν, 357 b) que lo abracemos "a él por mor de él mismo" (αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα, 357 b), tanto que no queramos separarnos (ἀσπάζειν, ἀσπαζόμενοι) de él. Tratar de, y tratarnos, con tal bien, fin-y-final (Cl. I.4), requiere cambio de plan y de nivel real y mental. Sócrates va introduciendo, por sus pasos, palabras y frases características, no usadas en la parte anterior, a saber:

1) αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα (357 b), αὐτὸ καθ' αὑτό (358 b, d), αὐτὴ δι' αὑτήν, αὐτὸ αὑτοῦ χάριν (367 b, d), τὸ αὑτοῦ (369 e), αὐτὸν δι' αὑτὸν τὰ αὑτοῦ (370 a), αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ (380 e), τὸ αὐτὸ κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ (436 c; 437 a).

2) εἶδος (357 c, 358 a, 363 c, 376 e, 389 b, 392 a, 397 b, c; 400 a, 402 d, 406 c, 432 b, 433 a, 434 b, d; 435 b, c, e; 437 d, 439 e, 440 e, 445 d, 449 d, 454 a, 459 d); (369 a, 380 d).

3) γένος (441 c, 443 d, 470 c).

4) μορφή (380 d, 381 b, c). (Cl. II.2; III.1).

Este conjunto de palabras y frases da el tono filosófico a este intermedio —preparación para el tema central. (Cl. II, III).

Meditémoslas. El grupo (1) declara los refuerzos o potencias superiores de identidad (de lo Idéntico, de lo Mismo, ταὐτόν). De una cosa —hombre alma, virtud, bien...— se dice que es "ella" (αὐτό), ella y no otra. Se refuerza tal unidad al decir "ella en cuanto ella misma" (αὐτὸ καθ' αὑτό) "lo de ella en cuanto ella misma" (τὸ αὑτοῦ) o "lo de ella de por sí misma y en cuanto ella misma" (αυτὸν δι' αὑτόν τὰ αὑτοῦ) o "ella en cuanto ella misma y respecto de sí misma" (τὸ αὐτὸ κατὰ αὑτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ) y frases parecidas.

Todo ello son, evidentemente, maneras (o estados) de refuerzo de unidad por identidad, por identidad reduplicada y aun triplicada: uno-mismo-en sí mismo de si mismo-para sí mismo. Se trata —según filología filosófica— de frases "hechas" (Cl. II), de "frases enfáticas" que van dando y confirmando el "tono", filosófico precisamente del diálogo y distinguiendo sus partes por la ausencia o presencia (estadísticamente comprobable, para estadísticas filosóficamente importantes y decisivas) de tales frases que habríanse de escribir con guión para resalte de su unitaria estructura: así "ella-en-cuanto-ella-misma", "ella-por-mor-de-sí-misma", "ella-de-por-sí", etc.

Unidad identificada y reidentificada.

¿Qué cosas o realidades admiten tal potenciación de su unidad? Solamente las que la admitan, o la sean, estarán definidas respecto de las demás dentro de un ámbito, más o menos *común*, —cual "hombre" dentro de la común animalidad, de la mayor comunidad con los cuerpos...; y podrán definirse en sí resaltando por su "qué es" (definición), resaltando siempre de tal fondo común real que, a lo mejor, delata su genealogía (γένος) real; para estos dos aspectos complementarios basta con que la cosa sea "una" simplemente.

(2) Pues bien: Ειδος (εἶδος) es, precisamente, la cosa que es "una y la misma", que es lo que es "de por sí misma"; o que, si no todo lo que tiene, "mas sí algo de ella es uno-y-lo mismo", —núcleo de unidad identificada, de unidad potenciada. (Cl. III.1).

"Eidos", pues, es (a) un *programa* o empresa: investigar qué cosas o qué de una cosa es (o está) potencialmente "uno". De consiguiente: 1) potenciadamente separado de las demás cosas, —de las simplemente "unas". O dentro de una cosa es eidos lo separado, por ser "uno mismo", de los demás componentes de ella—, separado, mas no roto y suelto de lo demás de ella. 2) Lo potenciadamente uno, por ser uno mismo, se separa de por sí de las secuelas o séquito (ἀπο-βαινόντων, 357 b), —cual de la utilidad, provecho, placer...,

3) Un eidos —sea cosa entera o algo peculiarísimo de ella— no puede aparecerse, salirse a luz (φαντάζεται), bajo diversas "formas" (μορφάς), o dando diversas "vistas" (ιδέαι) de sí; un eidos es "simple" (ἁπλοῦν), y por nada desciende de "la idea de sí mismo". Esto lo dice Sócrates refiriéndose al caso de que Dios sea de tipo "eidos" (380 d, e; 381 a, b). Nada de salirse (ἐξίσταιτο) de la idea de sí mismo, o de transmutarse él de por sí mismo o por otro.

Conservemos cual criterio, estos tres caracteres de eidos, —a lo largo de este intermedio; aguardando su complemento final y definitivo en la 2ª parte.

¿Hay un bien tal (τοιόνδε ἀγαθόν, 357 b), pregunta Sócrates a Glaucón, que lo aceptemos y abracemos no por sus secuelas o séquito de placeres... sino "a él por mor de él mismo" (αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα), que sea τὸ 'Αγαθόν (el Bien, Lo Bueno mismo, τἀγαθόν)?

Todo este intermedio del diálogo tratará de preparar la respuesta a esta pregunta, —tema central del diálogo: segunda parte

(b) Evidentemente, cosa que sea εἶδος —o tenga dentro de sí algo que sea (o esté en estado de) eidos—, es "única", —y no solamente "*una*"; una de tantas o de tantísimas de un ámbito o colectividad. Uno-de-tantos *hombres;* uno de tantísimos *cuerpos,* etc. Eidos es, pues, lo original de una cosa o una cosa "en cuanto original" o "ella misma": "*su* qué es". Lo descubre la vista mental (εἶδος, ἰδεῖν, εἰδέναι) guiada por eidos en cuanto "programa". Otros aspectos de una cosa descubrirá la mente al colocarse en programa o plan de ver lo que una cosa tiene de "común" con otras o su grado de adscripción a una colectividad, comunidad universal.

De nuevo Sócrates endereza el diálogo hacia hallar "lo que es" de suyo (καθ'αὑτό) el bien, o lo Bueno del bien, —cual "lo humano" de hombre es "lo racional".

(3) La relación de un eidos (o lo que una cosa tenga de eidos) con lo demás que, de alguna manera, participa de él —cual adjetivo, predicado...—, es la de que lo demás sea eidolillo (εἴδωλον), eícono (εἰκών, ícono, imagen) de él (382 c, 401 b, τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα; 402 a, εἰκόνας αὐτῶν εἴδων, 443 c). El desarrollo de esto lo reservó Sócrates para la parte segunda, central del diálogo. (Descártese de las palabras "ídolo" o "ícono" su actualmente dominante significación religiosa; son, de suyo, y primero, posesión, οὐσία, de la filosofía dialéctica).

Por fin: tal tono filosófico del diálogo lo dan, o mantienen, dos frases, usadas ya, en la primera parte. 1) La de τῷ ὄντι, "en realidad" (362 a, 379 b, 382 c, 389 b, 428 b, d). Las frases τὸ ὄν, τῷ ὄντι, ὄντως eran, aún, novedades, estrenos filosóficos, —a pronunciar aún con énfasis. 2) El mismo tono lo mantiene, por repetición oportuna, la correlación "parecer (ser)-ser" (δοκεῖν, δοκοῦντας - εἶναι, 381 b, c, d; 362 a, 363 a, 365 b, 367 b, c), conexa claramente con la relación eidos-eídolon.

Sócrates, a lo largo de este intermedio, aplicará, dialogando con Glaucón y Adimanto, este entramado predialéctico a múltiples cuestiones concretas. Aquí se explicitará, un poco descarnadamente, tal trama.

(1º) Los hombres practican de hecho la justicia, y la alaban, por sus beneficios; los poetas, nada menos que Hesíodo y Homero, la ensalzan por igual razón. "El más bello premio de la virtud es una eterna borrachera" (363 d). Ventajas de la injusticia, pues hay modos de escapar a los castigos y secuelas perjudiciales, —facilitado esto por los dioses mismos. El hombre absoluta o perfectamente injusto, si da la *apariencia* de justo puede *parecer* perfectamente feliz, mas *no lo es*; y, al revés, el que *es* perfectamente justo, puede *parecer* totalmente infeliz, mas *no lo es*. (δοκῶν-ὤν, δίκαιος-ἄδικος) (357 - 368). Para demostrar esta última afirmación, Sócrates determinará ante quién "parecer-ser". *Se es* —justo o injusto— ante Ciudad íntegra (ὅλης πόλεως, 368 e), ante Ciudad perfecta (τέλεα) y que, ya desde su principio (ἐξ ἀρχῆς), haya venido al ser según razón (γιγνομένην πόλιν λόγῳ) y la hayamos hecho según razón, τῷ λόγῳ ποιῶμεν πόλιν (369 a, b, c, d). La palabra λόγος es aquí "acorde" de dos significados (Cl. I. 1) con-sonantes: hacer Ciudad según razón y en palabra, es decir: con palabra enrazonada, y razón empalabrada debidamente. Ante Ciudad, el individuo (ἡμῶν ἕκαστος, ἕνα ἕκαστον) ha de hacerse *ser* justo; y si lo *es*, parecerá *-serlo*, y *ser*-há bien aventurado. No se puede *ser* justo, o injusto, ante los hombres y ciudades, antes los poetas, ni siquiera ante los dioses, —poética y vulgarmente concebidos en su realidad y funciones.

Primer paso, pues, de este inicio o preparación para la respuesta final: Determinar la constitución y fundamentación (fundación, οἰκίζειν) de Ciudad. La Ciudad comienza por engendrarse (γίγνεται) cual "ciudad": cual colección (συν) de casas (οἰκία) que reúna o unifique a muchos hombres en una Casa-de-habitación (μία οἴκησις) o en una casa cual si fuera una sola habitación, a fin de que se

ayuden en sus mutuas necesidades. "A esto hemos puesto el nombre de ciudad" (369).

"Hagamos, pues, ciudad —dice Sócrates— ya desde el principio según esta cuenta-y-razón" (τῷ λόγῳ). Aquí λόγος es palabra "acorde" de dos significados —bien y simulsonantes: un dúo—: "razón-y-cuenta", de la que Sócrates irá indicando, sumando a sumando, hasta llegar a número "propio-finito-definido" de familias, habitantes, extensión. Tal cuenta o número de números está dirigida y regulada por razonamiento "dialéctico": por mirar constantemente a un "eidos" y, al final, a la Idea de bien: a lo Bueno.

Sigamos los pasos:

1) Las necesidades humanas —naturales y comunes a cada uno por ser todos uno-de-tantos hombres ("la necesidad *nuestra*", ἡ ἡμετέρα χρεία)—, hace o constituye la "ciudad". Tales necesidades son, por lo pronto y urgentes, cuatro o cinco, y no requiere más de cuatro o cinco hombres. Tal es "la ciudad más necesaria" (ἡ ἀναγκαιοτάτη πόλις). Su organización o contexto de relaciones religantes la da o hace "la división del trabajo": hacer cada uno su quehacer, —αὐτὸν δι'αὐτόν τὰ αὑτοῦ πραττειν (370 a); que se traducirá rigurosamente por "hacer cada uno por sí mismo lo de sí mismo". "Lo de sí mismo" es el quehacer de él en cuanto miembro (μέρος) de la Casa comunal.

2) Cuatro (o cinco) son los quehaceres naturales y básicos de Casa (de casas). ¿Ha de hacer cada uno los cuatro, o cuatro hombres distintos, cada uno, uno solo? Su obra ha de llegar a ser siempre producto social: de la Casa de casas (συν-οικία, οἴκησις). "Todo ello, y cada obra, resulta más bella y fácil cuando uno solo hace, según su natural, y oportunamente, un solo quehacer, sin ocuparse de los demás" (370 c).

3) Empero, cada quehacer natural —alimentación, vestido, alojamiento...— se subdivide en quehaceres parciales y se complica con los demás, dando nuevas clases de trabajo social, especializadas en quehaceres de un Quehacer, aumentando la población de artesanos (δημιουργοί) diversos, proveedores de productos para población creciente según ley de genética natural. Se llegará a comercio y comerciantes, a moneda (νόμισμα) "contraseña en favor de trueque" (ξύμβολον ἀλλαγῆς ἕνεκα, 371 b): para hacer más bella y fácilmente el trueque, —que es el modo natural de intercambio de

productos. Moneda a servicio de "trueque" y para comparar y coajustar (συμ-βάλλειν) productos-mercancías.

Con todo esto: quehaceres, productos, productores, usuarios, ¿se habrá llegado —pregunta Sócrates a Adimanto— a una "ciudad" perfecta? (τελεία, 371 d).

No se ha pasado de ciudad, —en cuanto ἄστυ; pero no se ha llegado a Ciudad (πόλις) porque, con todo lo anterior, ¿dónde estarían justicia e injusticia?, —pregúntale Sócrates. Hasta que estas virtudes, propias de Ciudad —ámbito "jurídico"— aparezcan y organicen, no se habrá pasado, sino, cuando más, de "ciudad comodona", "regalona" (τρυφῶσαν πόλιν, 372 e).

A partir de aquí toda extensión, tanto en quehaceres, oficios, profesiones nuevas, como clases de operarios, rebasarán, superarán (ὑπερβάντες) los límites o definición de lo necesario; desatarán ilimitada (ἄπειρον) apetencia de posesión, de territorios ajenos, guerras, ejércitos, armas...

2º) *Remedio en esta fase de "ciudad".* Institución del oficio y quehacer propio de "guardianes" (374 c, 378 e), —distinto del de guerreros (φύλαξ, 374 b, c, d). Es la primera vez que Sócrates emplea la palabra "guardián". Guardián de "ciudad" ha de definirse por determinadas características de alma (ánimos, θυμός) y cuerpo, diferentes de las características de guardián de CIUDAD, —sobre las que dialogará más adelante Sócrates, parte segunda, central.

Entran en guardián de ciudad, cual caracteres definidores, dotes naturales y virtudes, apropiadas para tal empresa (ἐπιτέδευμα), y que no es ya *un* oficio de *una* parte de ciudad; "guardián" lo es de "ciudad entera": de ella en cuanto peculiar "Todo" (ὅλης πόλεως).

Requisitos: naturaleza noble o genuina (γενναία), cual de perro de raza, agudeza de vista, agilidad, fuerza; ánimos (animoso), coraje (corajudo, θυμοειδές), intrepidez, invencibilidad; mansos para con los ciudadanos, rudos para con los enemigos. Y además "filósofo de natural" (φιλόσοφος τὴν φύσιν, 375 e); y recalca Sócrates, "verdaderamente" (ἀληθῶς) filósofos (amantes-de-saber) y filomatés (φιλομαθής): amante-de-aprender. Así "el guardián de Ciudad" será "bello-y-bueno" (καλὸς κἀγαθός, 376 c). Para llegar a adquirir —o imponer a su natural noble, genuino, de buena raza— estas dos conexas cualidades de "bello-y-bueno", hace falta especial "educación" (παιδεία, παιδευθήσονται, 376 c, d). Esas dos palabras "bello" (καλός)

y "bueno" (ἀγαθός) han formado ya una típicamente griega "frase hecha": καλός κἀγαθός, aquí empleada por vez primera en este diálogo (Cl. II).

Sócrates describirá el programa de tal "pedagogía" (παιδεία) para "guardianes-de-ciudad" —no aún de CIUDAD, con πολιτεία o régimen político-dialéctico, estricto— en forma y tono de "mito" (ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες); y "tomándonos tiempo y vagar" educaremos a tales varones según cuenta-y-razón (λόγῳ παιδεύωμεν): a su cuerpo, con gimnástica; a su alma, con música; se comenzará con "música"; con música que sea acompañamiento de palabras enrazonadas y de razones empalabradas (λόγος) que posean la propiedad de ser de uno de esos dos eídoses (Cl. III.1): verdadero, falso; descartando ya desde la infancia esos mitos —falsos en conjunto, aunque haya en algunos de ellos algo de verdadero— que a los niños se cuentan (y cantan) en esa edad "tierna" (ἁπαλῷ), tan plastificable (πλάττεται), imprimible y ensellable (τύπος, ἐνσημήνασθαι). De ahí la necesidad de vigilar a los mitofactores; la de seleccionar de entre los mitos que ellos empoetizan los verdaderos y apropiados a infancia; someter a tal discernimiento, aun los de Hesíodo y Homero.

1) En primer lugar los mitos concernientes a los dioses (377-378), no admitiendo sino mitos que representen a dios tal cual está realmente siendo (οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὤν, 379 a); y (1°) Dios es en realidad (τῷ ὄντι) bueno; y porque lo Bueno (τὸ ἀγαθόν) es causa de todo lo bueno, y no, de lo malo, dios es, por ser bueno, causa, no de Todo, sino de lo Bueno, de nuestros bienes "a nadie más hay que encausar (αἰτια-τέον) sino a Dios" (379 a, b, c). (2°) Dios posee un eidos propio de sí mismo (τὸ αὑτοῦ εἶδος, 380 d); y de intento, cual "por acechanza", no se nos aparece con diversos visos (ἰδέαις) y variadas formas (μορφάς) (Cl. III.1). Criterio de eidos, —dialéctico, preludio de la segunda parte.

Según este criterio se critica aquí a poetas (379 - 383) en asuntos de los dioses.

2) Los mitos concernientes a la muerte. Por haber de ser los guardianes-de-ciudad valientes han de eliminarse de su educación los mitos miedosos sobre muerte, Hades, Cócito, Styx, espectros, vestiglos...; los que presentan a varones renombrados, lamentándose, gimientos...; a dioses, llorando; a todos ellos, riendo (386 - 389 a, b). Hay que tener en mucho más a la verdad; la falsedad o mentira son del eidos de medicamento; médicos y gobernantes son

los autorizados a usarla y usarlos; jamás, los particulares. Por ser necesaria para nuestros jóvenes la temperancia (σωφροσύνη), se ha de eliminar de los mitos todo aquello que sean casos de intemperancia, de desobediencia, incontinencia en jefes, dinero (389 - 392 a, b, c).

3) "Por todo lo cual hay que descartar tal clase de mitos": esa peculiar manera —verbal-mental-sentimental— de hablar los poetas de dioses, daimonios y héroes. "Puestos, pues, a definir (ὁριζόμενοις), ¿qué eídoses de expresiones (λόγων) nos quedan aún para hablar tal cual se debe de ellos? (392 a).

De dos eídoses de locución (δύο εἴδη τῆς λέξεως, 397 b) propios de esta fase —predialéctica— de la central, dialéctica (parte segunda) va a hablar aquí Sócrates. Locución (λέξις), palabra, expresión, discurso (λόγος) (Cl. I.1) han de estar a tono con la fase de formación de ciudad —Ciudad—, y de sus peculiares clases de quehaceres. Con esta prevención, advirtamos cuáles son tales eídoses o clases típicas de "locución", —predialéctica, según Sócrates (392 d, e; 403 c).

Primer eidos: la locución narrativa simple (ἁπλῆ διήγησις).

Segundo eidos: la locución imitativa (μίμησις). De cada una aparte, o de ambas a la vez, se sirven mitólogos y poetas, —los, cual aun Homero y Hesíodo, no educados dialécticamente. El primer eidos: la locución narrativa simple o sencilla está, por su Suerte (τυγχάνει) más próxima a la realidad: la locución fluye y se adapta a pasado-presente-futuro, —a la realidad que, ella misma, así pasa al ser y está siendo; y el poeta habla de ella, él, realmente él; y no trata de que pensemos que es otro quien está hablando. No cuenta él lo que otro dijo; no dice él que otro dijo...; sino dice o habla él de lo que está hablando. A veces, a versos, Homero habla él de...; en otros, dice que dijo Crisias... En este caso, el poeta "imita" a otro y tiene que imitar él (ὁμοῖοι) con su propia y real voz la voz y gestos de otro que no está, realmente, hablando. Doble distancia de la realidad (lo relatado) al decir que dijo... Sócrates pone, cual ejemplo, en nivel de narración simple, real, un trozo de la *Iliada,* —mezcla de los dos eídoses: narrativo e imitativo; e indica brevemente cuál eidos es el predominante en tragedia, comedia, ditirambo, épica.

"Si hemos, pues, de conservar sano y salvo el razonamiento primero, los guardianes, descargados de todos los demás quehaceres,

mas con el deber de ser artesanos de la libertad de Ciudad..., en nada han de imitar a nadie" (395 b, c, d, e; 397 a, b). Precepto de base onto-lógica, —aunque predialéctica.

Por tanto, poeta imitador que llegue a nuestra Ciudad, debe ser despedido, —con todos los honores (398 a, b).

Con esto, dice Sócrates, hemos terminado lo referente a esa parte de la arte musical que es música empalabrada en discursos, narraciones, mitos...

Falta tratar de melodía (μέλος) y canto (ᾠδή), de ritmo, de armonía y sus clases (lidia, jónica; lidia mixta, aguda...); de las clases de instrumentos musicales, —y de sus fabricantes y usuarios; de las imitaciones que los flautistas son capaces de hacer con ellos (398 c; 400 d). "Así que los jóvenes no han de perseguir tales quehaceres, si han de hacer el suyo propio" (400 e).

A "nuestros" poetas hay que forzarlos a que empoeticen (ἐμποιεῖν) en sus poemas la imagen (εἰκόνα) de la conducta buena (τοῦ 'Αγαθοῦ ἤθους, 401 b), —e igual a los demás artesanos.

En esta fase predialéctica, propia de "ciudad" y sus habitantes, no se puede exigir a nuestros poetas, cual se hará, a todos, en la fase dialéctica (segunda parte), que imiten "lo Bueno": la idea de lo Bueno (ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ). Aquí hay que contentarse con menos. Y la frase de Sócrates lo declara: "imagen de una conducta (costumbres, hábitos) buena", "ser eíconos de buenas costumbres" (ἦθος). No dice de "virtudes", menos aún habla de los eídoses de virtud o de virtudes eidéticamente definidas.

La educación de los guardianes-de-Ciudad incluía, en esta fase predialéctica, música para el alma; gimnástica, para el cuerpo. De este punto trata Sócrates (desde 403 c hasta 412 a, b, c), incluyendo en gimnástica, medicina, dieta, —historia de éstas; médicos; jueces, cual médicos del alma, de alma "bella-y-buena" ellos; gimnástica, a practicar en los ejercicios, mirando a despertar lo animoso del alma, lo corajudo de ella (θυμοειδές), más bien que la fuerza, —a diferencia de los atletas.

Criados así, los guardianes serán mansos y ordenados; armonizado lo corajoide con mansedumbre y orden, su alma será, a la vez, temperada y valiente. "Afirmaría que un cierto dios ha dado a los hombres el don de esas dos artes: música y gimnástica en favor de lo corajudo y filosófico del alma; no, en favor de alma y cuerpo, sino accesoriamente, a fin de que lo corajudo y filosófico se coar-

monicen entre sí en conveniente grado de tirantez y relajamiento" (412 a).

"De quien, pues, mezcle de la más bella manera gimnástica con música, introduciéndolas de la más mesurada manera en el alma, de éste precisamente diríamos que es de manera perfecta y superlativa músico y buen armonizador, y lo es mucho más que quien coajuste entre sí las cuerdas".

"Pues bien, ¿no hará falta, Glaucón, en esta nuestra ciudad de un permanente superintendente de tal clase si se ha de conservar sano y salvo este régimen político?". —"Por cierto que hará falta, y que sea tal, cuanto más mejor", —responde Glaucón.

Adviértase que tal superintendente —o literalmente "sobreestante", ἐπι-στάτην— es, algo así, cual director de orquesta: músico y armonizador (coafinador) de cuerpo y alma de hombres —no llamados aún "ciudadanos", πολίτης— educados según gimnástica-y-música. A ellos ha de dividirlos él (διαιρετέον) en dos clases: la de los gobernantes (ἄρξουσι, ἄρχοντας) y la de los gobernados (ἄρξονται, ἀρχομένους). Dividirlos, primero, según un criterio "natural" —propio de ciudad, en fase predialéctica: el de viejo y jóvenes. De entre los viejos, seleccionar a los mejores para gobernantes. Los mejores de entre los agricultores lo son los de mejor "natural" para ello (γίγνονται).

Ahora bien: de entre los guardianes, "¿no serán los mejores los que mejor sepan guardar ciudad? —Sí. —Para esto, ¿no será preciso el que sean sensatos, dinámicos, y, en especial, solícitos cuidadores de ciudad? —Así es".

Sócrates va determinando progresivamente las calidades de los guardianes (412 c; 414 c); y, a partir de 416 c, su régimen de vida y alojamiento; su salario, comensalías (ξυσσίτια); nada de propiedad (οὐσία) privada ni de oro ni plata, —"oro y plata divinos tienen en el alma, cual regalo de los dioses; para nada necesitan, pues, de los humanos y mortales oro y plata". "Así se salvarán a sí mismos y salvarán a la ciudad", ellos: los guardianes (φύλακες).

PARTE SEGUNDA

Constitución de Ciudad (segunda; en fase predialéctica)

Al final del diálogo de Sócrates con Glaucón, notan ambos la necesidad de "enlegalizar" (νομοθετήσωμεν, 417 b) lo anterior. El

tema asciende a nivel superior de rigor. Aquí aparece por primera vez la palabra "ley" (νόμος) y la decisión y plan de "imponerla" (θέσις). O imponer el anterior razonamiento (λόγος) cual "ley".

2.1) La palabra "ley" y la de "imponer" aparecen a continuación (419 a; 474 c) recalcadas por oportuna repetición (424 d, e; 425 b, c; 426 e; 427 a, b; 429 c; 430 a), interrumpida para exponer la moral propia de Ciudad: la de ser "sapiente, justa, valiente y temperada"; serlo "Ciudad"; y serlo los individuos —llamados ya aquí "ciudadanos"; y las clases "ciudadanas"— labradores, comerciantes... guardianes...; y las clases "naturales" —varones, hembras, hijos..., todo en cuanto ya miembros o partes de Ciudad. (De este punto a continuación).

Prosigue la repetición de "ley" (453 d; 457 a; 458 c; 461 b, e; 462 a; 468 b, 471 c).

2.2) Ciudad —a diferencia de ciudad, y cual previo próximo a CIUDAD— no se constituye por tender y mirar a realizar el ser imagen o "ícono de la buena conducta" (ἦθος), ni se constituye por realizar "lo Bueno" (el Bien, τὸ ἀγαθόν) en "costumbres", sino por realizar lo Bueno en "leyes y virtudes", practicadas de peculiar manera. Ciudad "enlegalizada y virtuosa", —por extraño que pudiera parecernos dar a Ciudad tales atributos, y que sea Ella propio, original y primario sujeto de ellos. De esto se hablará —o hablarán Sócrates y Adimanto— a continuación.

2.3) Ciudad, menos aún ciudad, no posee "régimen político" (πολιτεία); ni sus hombres y clases poseen el carácter de "ciudadanos" (πολίτης). En efecto, sólo en 412 a, sale la primera palabra, y en 424 a, e; 450 a, 471 c, 473 b; y la "ciudadanos", en 425 d, 426 c, 428 d, 456 c, 462 b, d; 464 a. Como se dijo en la Advertencia primera, "πολιτεία" designa (y es) la esencia o propiedad privada de CIUDAD, —a definir dialécticamente inmediatamente en parte segunda. Y "Ciudadano" es la reforma y transformación que ha de sufrir el hombre para ser miembro de CIUDAD y vivir según Régimen político que trasciende costumbres de ciudad y leyes y moral de Ciudad.

Tanto más urgente resulta definir Ciudad, respecto de ciudad y de CIUDAD.

2.4) Ciudad posee unidad propia, superior a la de ciudad, unidad superior, o más potente, por estructurada y reforzada por Ley y Virtud, en vez de por buenas costumbres. Hay que tener la

vista fija en Ciudad íntegra, ὅλη ἡ πόλις (420 b) para fundar Ciudad. Ciudad ha de tener "límite bellísimo" (κάλλιστος ὅρος, 423 b); crecer manteniéndose "una" (εἶναι μία); cuidar de todos modos (φυλάττειν, φύλαξ, guardar-guardianes) el que no sea ni pequeña ni grande, sino "suficiente y una" (ἱκανὴ καὶ μία, 423 c); que cada ciudadano haga un solo, y su, quehacer, y así resultará el ser uno (εἷς); y, así también, por cierto, la Ciudad íntegra (ξύμπασα) resultará una y no muchas (423 d); aumentará cual círculo (424 a); y ella "íntegra" se compondrá de. . . (461 a); "el mayor mal para Ciudad es el que la desgarra y hace de una muchas; y el mayor bien es el que la coajusta y hace una" (462 b). Obsesión por la unidad de Ciudad. Siempre en nivel eidético, como se documentó al comienzo de "intermedio".

Anotemos ahora los temas dialogados entre Adimanto y Sócrates, y la manera o indicadores del proseguimiento del camino "de definición a dialéctica".

Secuelas concretas

a) Hay que mirar precisamente a Ciudad íntegra en la cuestión de *bienaventuranza*. Ella ha de ser la bienaventuradísima; no, los particulares ni una clase de ella, ni aun la de sus guardianes (420; 421 c). Estos serán bienaventurados por secuela de ser miembros de Ella, y con bienaventuranza de tipo "colectivo", "ciudadana".

b) En cuanto a *riqueza* y *pobreza*. Ambas, por rebasar el justo medio (μετρίως) (Cl. I.5) destruyen la moral de los artesanos; los malean: pereza, negligencia, novelería, baja calidad de sus obras. . . "Hemos hallado quehacer nuevo para los guardianes: el de que no dejen que, por riqueza y pobreza, se hunda la Ciudad" (421 c, d, e; 422 a).

c) *Ciudad no rica, en caso de guerra*. Desventaja de la pobreza en tal caso. Remedio, mas sin hacer rica a la Ciudad (422; 423 d).

d) *Límites* de Ciudad. Corresponde a los gobernantes (ἄρχουσιν) el determinar los límites (ὅρος) de Ciudad, definiendo (ὅρος) su límite por el criterio: mantener su unidad, la suya; sin anexionarse otra ciudad: quitar los límites (ἀφοριοαμένους) de otra. El límite de Ciudad —no el de ciudad o de CIUDAD— es a la vez con-fín y de-*fini*ción de ella (doble sentido de ὅρος, Cl. I). Tiene, pues, Ciudad confín y definición "bellísimos" (κάλλιστος ὅρος). Y las frases de predominio de "unidad" abundan en este párrafo: πρὸς τοῦτο, ἕνα

πρὸς ἕνι, ἓν τὸ αὐτό (423 b, c, d). Así resultará y será Ciudad ξύμπασα ἡ πόλις μία: "Toda ella una".

e) El sentido por tal unidad cual término medio (μετρίοις) entre pobreza y riqueza, entre extensión (fronteras) grande y pequeña, la alcanzarán tales varones (ἄνδρες): gobernantes y guardianes, por la educación (desde niños, παιδεία, παῖς) y por la crianza posterior (τροφή); y por ellas podrán "discernir" (διόψονται) más fácilmente el porqué de lo que ahora dejamos sin tratar sobre posesión de mujeres, casamientos, procreación de hijos...

Los encargados de cuidar (ἐπιμεληταῖς) Ciudad —gobernantes y guardianes— han de cuidar y vigilar de que no se introduzcan innovaciones (νεωτερίζειν) contra lo ordenado en gimnástica y música. "Se ha de poner buen cuidado en no aceptar eidos nuevo (εἶδος καινόν) de música, por peligroso para el Todo, ya que, en modo alguno, se alteran los modos de música sin que se conmuevan las máximas leyes políticas". "Aquí, por cierto, en música, es donde los guardianes han de establecer, cual en casa, el cuerpo de guardia". (424 c; 425 a).

f) Norma general respecto de regulaciones (νόμιμα) de asuntos menores: "No vale la pena, ni es digno (ἄξιον), ordenar a varones bellos-y-buenos la mayor parte de lo que haya de legislarse en esto, porque lo hallarán ellos de por sí" (425; 427 b).

2.5) *Moral propia de Ciudad.* Virtudes "políticas". (En fase predialéctica).

"Da ya, según esto, por fundada la Ciudad", —dice Sócrates al hijo de Aristón. "Fundada", es decir: "fundada" sobre "casa", cual fundamento (οἰκισμένη, οἰκία, 427 d). Ciudad, sobre ciudad. Leyes (νόμος), sobre la base de costumbres (ἦθος).

Lo siguiente:

Ciudad, como sujeto propio de las virtudes, —en especial, de Justicia. Ciudad es sabia, valerosa, temperante y justa.

2.51) *"Sabia"* (σοφή): sabia con "ciencia" (ἐπιστήμη); sabia, por "buena consejera" (εὔβουλος), —cual en su orden lo son la ciencia de los carpinteros, herreros, agricultores: ciencias consejeras en fabricación de enseres (σκευῶν). Y por "buena consejera", sabia *en realidad* (τῷ ὄντι). El sujeto propio de tal sabiduría práctica —ciencia— es "esos gobernantes a quienes acabamos de dar el nombre de guardianes perfectos (τελέους φύλακας); "grupo (γένος) el más pequeño, naturalmente, en Ciudad, fundada según naturaleza".

2.52) La valentía, propia de Ciudad, se asienta en una parte (μέρος) especial de Ella: la parte que se prepara para guerrear (προ-πολεμεῖ) y sale a campaña (στρατεύεται) en favor de Ella. En favor de Ciudad —no, de ciudad, ni de CIUDAD—, sujeto propio de Leyes y de Virtudes: Ciudad.

Tal parte es, a su vez, sujeto peculiar de Valentía; y no lo son los demás (οἱ ἄλλοι) de la ciudad; "el que éstos sean valientes o cobardes no hace a Ciudad tal o cual".

Ciudad ha de definir "valentía". Definirla "centíficamente", e imponer tal definición cual "opinión" (δόξα) recta que cale y quede cual tinta indeleble en los guerreros (στρατιωτάς) guardianes científicamente valientes y sabedores de "qué es" valentía de "Ciudad". "A poder y mantener, en todo, la opinión recta y legalizada sobre lo que es de temer o no, a esto llamo yo, y lo pongo, cual valentía", —dice Sócrates.

Tal opinión recta (ὀρθή) ha de nacer de "educación"; y es virtud "política" (429 - 430 a, b, c).

2.53) En cuanto virtud política, o apropiada a Ciudad, la *temperancia* (σωφροσύνη) es "un cierto orden (κόσμος τις) y señorío (ἐγκράτεια) sobre ciertos placeres y apetencias", —eso que se dice, no sé en qué sentido, "ser señor de sí mismo"; lo que quiere decir, añade Sócrates, que en el mismo hombre hay, en el alma, algo que es mejor; algo, que es peor. Cuando lo mejor (suyo) se enseñorea de lo peor (suyo), a esto se dice "ser señor de sí mismo".

En Ciudad, por asentarse sobre ciudad, hay niños, mujeres, sirvientes, libres, muchos, y débiles respecto de tantas y tan variadas apetencias, placeres, penas; mas en pocos hay apetencias sencillas, mesuradas que se dejen guiar por entendimiento y opinión correcta; son ellos los de mejor natural y los mejor educados.

Mas esta virtud no tiene sujeto privilegiado, como lo tienen las dos anteriores, sino "se extiende, sencillamente, por la Ciudad íntegra, por todos, aportando consonancia lo mismo entre los más débiles que entre los más fuertes y medianos, —séanlo en sensatez, si así lo quieres, o en fuerza o en multitud o en dineros o en cualquiera de tales cosas, de manera que diríamos correctísimamente ser temperancia tal concordia, tal consonancia natural entre peor y mejor acerca de quién ha de mandar, tanto en Ciudad como en cada uno" (432 a).

2.54) *Justicia,* cual virtud política, propísima de Ciudad, —mas "difícil de cazar, evanescente y evasiva".

El eidos de Justicia consiste —"cual queda, por cierto, repetidamente dicho"— en que de los quehaceres propios de Ciudad (τῶν περὶ τὴν πόλιν) cada *uno* ha de (δεῖ) hacer *uno* solo (ἕν): aquel para el que su naturaleza haya nacido mejor adaptada.

"Hacer lo suyo y no ser un factótum (πολυπραγμονεῖν) eso es Justicia".

Puntos a demostrar: 1) qué oficios, empresas, ocupaciones o quehaceres sean propios (περί) de Ciudad, es Ella la que lo determina; y, una vez determinados cuántos son "sociales" o de "interés ciudadano", el particular tiene el deber (δεῖ) de escoger o practicar aquel a que se adapte mejor su natural. Nada de inventar uno de por sí oficios, quehaceres; ni de meterse en los de otros o en todos, —ser un factótum o entrometido. 2) La Justicia es, de entre las cuatro virtudes, la que lleva a su perfección, la que hace "máximamente buena" (μάλιστα ἀγαθήν) a Ciudad, —lo hace más y mejor que las otras tres. Ciudad es el sujeto propísimo de Justicia.

Esbozo de la demostración de los dos puntos: 1) Las clases supremas de quehaceres están predeterminadas, en cuanto a número y calidad, por las virtudes que la Ciudad misma debe practicar y ser: sapiente, valiente, temperante. Tres virtudes que determinan, ellas, tres clases de quehaceres que definen, ellos, tres clases de ciudadanos, se basan éstas en tres géneros de naturalezas (τριττὰ γένη φύσεων) de los individuos (ἓν ἕκαστον).

	Virtudes	*Virtud coajustadora*	*Clases ciudadanas*
Ciudad	sapiencia valentía temperancia	Justicia ←——————→	gobernantes guardianes cuerpo ciudadano total

2) Se ha, pues, de demostrar que hay en el alma del individuo tres eídoses (εἴδη) de hábitos (ἕξεις) naturales correspondientes a los tres eídoses de virtudes de Ciudad por las que cada uno (ἓν ἕκαστον) quedará coajustado con una clase ciudadana, y será capaz de practicar o hacer su quehacer "ciudadano". De ser así, merecerá llevar los mismos nombres que la Ciudad: cada uno será entonces sapiente o valiente o temperado, según la clase a que pertenezca,

por la especial virtud que define la clase. Cada alma posee los tres hábitos (naturales); *por tanto,* en cierto grado, puede llegar a poseer las tres virtudes; mas, por la preeminencia de una disposición (πάθος + ἕξις) y por elevar tal disposición a virtud, entrará en una sola clase, con el quehacer (o empresa) peculiar de ella, —será preeminente y únicamente guardián o gobernante o ciudadano morigerado (temperante), además de ser lo demás de manera normal: la de uno de tantos ciudadanos.

Sócrates no emplea —para denominar esos tres hábitos o disposiciones de cada alma— la palabra de "parte" (μέρος); sino la de εἶδος, cual la ha empleado antes, y ahora, para designar las virtudes (εἶδος δικαιοσύνης, aquí 435 b); y a continuación (εἴδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ, 435 c). Tres virtudes de Ciudad —tres eídoses y tres disposiciones de alma: lo mismo precisamente que en la Ciudad— τὰ αὐτά ἐν ἑκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν τε καὶ ἤθη ἅπερ ἐν τῇ πόλει (435 e). De nuevo: εἴδη (437 b), εἶδος (437 d), εἴδη (439 e), εἶδος, εἴδη (440 e). (Cl. III.1).

Sócrates no disimula las dificultades (χαλεπόν). Son actos (πράττομεν) del alma, cuando emprendemos obrar (ὁρμήσωμεν), el de aprender (μανθάνομεν), el de encorajinarnos (θυμούμεθα), el de apetecer (ἐπιθυμοῦμεν), —sea placeres de alimentación... ¿Hacemos cada uno de tales actos, emprendemos el hacerlos, con "el alma íntegra"? (ὅλῃ τῇ ψυχῇ). ¿Toda ella íntegra en cada acto de esos tres, eidéticamente, diversos?

Si la Ciudad es "una" por excelencia, a pesar de la pluralidad de virtudes (eidéticamente sidas) y de clases (γένη) (Cl. III.1) ciudadanas, el alma de cada uno ha de ser y mantener su unidad, aun practicando las tres virtudes y entrando en una sola clase (quehacer) ciudadana por la preeminencia de una virtud-y-por la preeminencia básica (natural) de una disposición (πάθος + ἕξις) natural.

Sólo si es así, podrá Sócrates sacar la conclusión decorosa (ἐπιεικῶς): "Lo mismo que hay en Ciudad, lo mismo, por su parte, hay en el alma de cada uno; lo mismo e igual en número" (441 c). Los mismos eídoses o géneros (γένη): de virtudes, de clases, de quehaceres. Y la misma unidad, dentro de igualdad numérica. Tres-en Una; Tres-en uno.

La contradicción de "tres-en-uno" no nos desconcierte. Para contradicción se exige aquí que (1) lo mismo (τὸ αὐτό), (2) a la vez (ἅμα), (3) según lo mismo (κατὰ τὸ αὐτό), (4) respecto de lo mismo

(πρὸς τὸ αὐτό) aguante — o también (ἢ καὶ) sea— o también (ἢ καὶ) obre cosas contrarias precisamente (τὰ ἐναντία πάθοι ἢ καὶ εἴη ἢ καὶ ποιήσειεν, 436 e; 437 a). Con una de las cuatro condiciones que falte resultan ser compatibles unidad-y-pluralidad en la misma cosa. Y por ser, en tal caso, la pluralidad (de unidad) y la unidad (de pluralidad), "pluralidad", a pesar de la unidad, "unidad", a pesar de la pluralidad de la misma y en la misma cosa, tanto tal unidad como tal pluralidad son eídoses: realidad que es ella misma (1), y a la vez (2), en cuanto ella misma (κατὰ τὸ αὐτό) (3) (Cl. III. 1), —resumidos (1, 2, 3) en la frase técnica "hecha" (αὐτὸ καθ' αὑτό, reléase comienzo de este Intermedio); mas no posee la (b); al revés, un eidos es participable, imitable... por otros; tiene para con ellos la relación (πρός) de dechado (παράδειγμα, εἰκών). Los otros son eídolos de él: de εἶδος: ideíllas de idea, si se acepta un diminutivo de tal positivo. Este último punto (4) pertenece propiamente a la fase dialéctica: 2ª parte.

Sócrates da un paso más en la demostración de las relaciones entre Ciudad —ciudadanos en punto a igualdad de constitución.

La Justicia ocupa una posición privilegiada en Ciudad: la de ordenadora, coarmonizadora hasta de las virtudes que constituyen y delimitan las clases "ciudadanas". La Justicia ordena también dando un "mundo" (κόσμος, κοσμήσαντα) y coarmoniza (ξυναρμόσαντα) el alma respecto de sus acciones internas (περὶ τὴν ἐντός) y respecto de sus acciones externas (περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν), de modo que haga cada uno su propio quehacer interior y el exterior "ciudadanos" con co-armonización parecida a los tres términos de armonía: superior, inferior, medio.

Hay, pues, un coajuste del mismo (τὰ αὐτά, τὰ αὐτά, 441 c) estilo entre contextura de Ciudad y de alma individuada, —aun en cuanto a número (ἴσα τὸν ἀριθμόν). La única diferencia se halla en que Ciudad realiza de manera especial el tipo (τύπον τινά) de Justicia que es eidos, mientras que los individuos, por su alma, son εἴδωλόν τι (443 c): eidos diminuto, mas realmente (τῷ ὄντι) en cuanto a coordinación y número de componentes (εἴδη) internos y de subordinación a los de Ciudad.

Sócrates trata a continuación de la Injusticia, por contraposición a la Justicia, tal cual se la ha tratado aquí (444 b; 445 e).

"Tal es la Ciudad y régimen político a los que yo llamo buenos-y-rectos, y también bueno-y-recto al varón que sea tal cual ellos".

Mas "porque el eidos de virtud es único (ἕν), pero los eídoses de vicio son infinitos (ἄπειρα), y sólo cuatro de entre ellos son merecedores de recordación" (445 c), lo que reconoce aquí (449 a, b) Sócrates que vendría "a continuación" de haber definido *la* contextura buena y recta de Ciudad y Régimen —y *la* de hombre "ciudadano"— sería el tratar de los cuatro eídoses (τέτταρσι εἴδεσιν) de Ciudad y Régimen malos, y cómo se transforma cada uno en otro y entre sí.

Pero Polemarco y Adimanto creen que Sócrates les escamotea con ello una cuestión, para ellos más urgente y no menos importante, y que Sócrates dejó pendiente (424 a), cual si la sola frase proverbial "Todo ha de ser, lo más posible, común (κοινόν) entre amigos" bastara para responder plenamente a las cuestiones de comunidad (κοινωνία) de mujeres, hijos, educación, casamientos: "todo un enjambre de cuestiones", —advierte Sócrates a Polemarco, Adimanto, Glaucón y Trasímaco.

(Aquí se pondrán a resaltar algunos puntos principales, según el plan predialéctico de esta parte del diálogo y que contribuyan a entender lo tratado en total y en detalle).

1) Alcance de la palabra φύλαξ: de "guardianes" de Ciudad, propia y largamente tratados ya (desde 374 e; 417 b; 419 - 421 c), en punto a educación y funciones en Ciudad. "Guardián-de-Ciudad" desborda ampliamente en cantidad y calidad a la función solamente "militar" (o guerrera, πόλεμος) (στρατιά) hacia afuera, pues la función interior de él es de "alta policía"; de "guardas del Régimen" y de su "unidad" frente a facciosos (στάσις) internos. Esta tarea o quehacer eminentemente político (de Ciudad; no, de ciudad), ha de ser "común a hombres y mujeres": éstas serán también "guardianes" de Ciudad y de su Régimen (φυλακικὴ γύνη, 456 a, b; 456 c, d) y recibirán igual educación que los varones, —en "música" y "gimnástica".

2) La desigualdad fisiológica entre machos y hembras, pertenece a ciudad; no a Ciudad, —y menos a CIUDAD. La ciudad —y sus diferencias naturales de aptitudes, faenas— ha de ser transformada ella y transformada éstas dentro de Ciudad; es decir, unificadas por su unidad superior; de modo que los quehaceres de Ciudad sean comunes: los mismos (τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύειν) para todos los Ciudadanos. (Aquí, en Ciudad, aparece la denominación de "ciudadano", πολίτης, para todos sus integrantes, sean machos o hembras; 456 e;

462 b, d; 464 a). Desigualdades naturales (φύσει), anuladas positiva y originalmente en y por Ciudad (454 c).

Sócrates admite ser grandísimamente dudoso el que sea realizable y posible tal comunidad de mujeres e hijos de guardianes y guardianas (457 d). Para anular, en lo posible, tales diferencias de sexo, parentesco (natural: padres-hijos...), los gobernantes no pueden permitir el que machos y hembras se conjuguen (μείγνυσθαι) sin orden ni concierto (ἀ-τάκτως) o hagan así cualquier otra cosa. Lo que fuera "natural" en ciudad no es permisible en Ciudad. Y desde el punto de vista (βλέπειν εἰς) de "unidad" de Ciudad hay que juzgar todo lo que aquí se dice —y dialoga— acerca de casamientos, hijos; educación de ellos para guerra, recompensas por méritos de guerra, conducta para con los enemigos; la guerra entre griegos. Y no, desde el punto de vista, naturalista-animal, de ciudad (457 d; 471 a, b, c).

PARTE TERCERA

Constitución de CIUDAD (tercera) - fase dialéctica (471 c; 571).

3.1) Condiciones de posibilidad de realización de CIUDAD (471 c; 571 e).

3.11) Haber encontrado "qué es y cuál es" (algo; vgr. Justicia) οἷόν ἐστι (δικαιοσύνη).

3.12) "Tal qué es" se ha buscado "a fin de que", si se lo hallare, sirva de "dechado" (παραδείγματος ἕνεκα). Solamente de "dechado": término de comparación, mirando todos al cual (a lo que es él) puedan convenirse en decir si algo —hombre...— es semejante, semejantísimo, en nada diferente, totalmente tal cual él, —o no.

3.13) Mas "paradigma" no supone que nosotros tengamos el poder de hacer que se realice (llegue a ser, γίγνεσθαι) en algo; ni siquiera el que demostremos (ἀπο-δείξ-ωμεν, δεῖγ-μα) el que sea posible (que haya potencia real, δυνατά) realizarlo en algo, de modo que El llegue-a-ser en este algo. Así un dibujante que dibuje el dechado de "hombre bellísimo" en todos sus rasgos no tiene que demostrar el que sea posible llegue-a-ser (a engendrarse) un tal varón, y menos aún que tenga él que engendrarlo, —El: el Paradigma; él, el dibujante (472 d). "Paradigma" no está vinculado ni con poder de realizar (lo nosotros), ni con potencia de una cosa

de serlo o hacerse El; ni siquiera con deber tener el poder de demostrar que se puede o no realizar El en algo. (Esto último elimina toda fuerza del parentesco verbal entre παρα-δεῖγμα y ἀπό-δειξις).

Caso de CIUDAD buena (ἀγαθῆς πόλεως), creada por razonamiento empalabrado (o palabra enrazonada, λόγῳ). No es como el del dibujante que sólo trabaja con líneas (γράμμα). Se puede crear (ποιεῖν) con acciones y con palabras (πρᾶξις, λέξις, λόγος). Y aunque a alguien le parezca otra cosa "está, de suyo, de natural (φύσει), en contacto con la verdad más la palabra que la acción, de modo que es realmente posible hacer una cosa tal cual se la dice" (473 a).

Mas no me exijas, por cierto —"fuerces", dice Sócrates— a que muestre claramente que lo descrito aquí "de palabra" haya de realizarse "de obra" tal cual, "de toda manera". Pero si fuéramos capaces de hallar cómo fundaríamos CIUDAD de "manera la más cercana" a lo dicho, afirmaríamos haber hallado cómo resultaría posible realizar lo que exiges. ¿Te das por contento con obtener esto?, —que, yo, "sí que me daría por contento", —dice Sócrates. —"Yo también, dice Glaucón" (473 a, b).

Cuál sea "esa manera" se verá con el progreso (dialéctico) del diálogo.

Habrá que determinar: 1) *"quién"* ha de buscar "qué es y cuál es" CIUDAD (πόλις). Ese "qué es tal" es ἡ πολιτεία. Es el Régimen político; la οὐσία o esencia de CIUDAD. (Recuérdese Advertencia primera).

2) Hallada la esencia de CIUDAD, *quién,* mirando hacia Ella, ha de decir la palabra enrazonada-y-razón empalabrada (λόγος) ajustada y capaz de realizarla en el material dado (ciudad-Ciudad-hombres) de manera más eficaz que la simple acción.

3) De modo que aun resultando estar siendo la realidad "lo que es" la esencia, haya, no obstante, una peculiar manera de no llegar a ser "tal cual" Ella es "toda y de todas maneras" (πάντα πάσι); haya, pues, una manera de aproximación máxima (ἐγγύτατα) a Ella. *¿Cuál* es tal manera aproximadísima? *¿Quién* se la da a la realidad, por decir la palabra-razón precisa y propia?

Ese "quién" es el *Filósofo:* los verdaderos filósofos (τοὺς ἀληθινούς, 475 e).

3.2) *El verdadero Filósofo*

3.21) Dote *natural.* El filósofo es *apetente* (avorazado, ἐπι-θυμητής) de sabiduría (σοφία), —no, de una sí, de otra no, sino de ella íntegra (475 b,c); además es *filómata* (φιλο-μαθής): *apetente*-de-aprender, ávido de la clase de sabiduría que se obtiene por aprendizaje (μανθάνειν) cual lo es por antonomasia la "matemática" y lo matemáticamente tratable. Apetencia, avorazamiento, avidez natural por todo ello, —ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα. No basta para ser filósofo el ser *aficionado* a ver y mirar (φιλο-θεαμῶν), cual los *aficionados,* tantos y tantos, a espectáculos (θέαμα), ni ser aficionado a oír y escuchar (φιλ-ήκοοι). Todo eso "apetente, avorazado, ávido, aficionado" por "tantas y tales cosas" es una dote natural, propicia, sin duda, para (llegar a) ser filósofo.

3.22) Dote *cultivada.* Afición a mirar y contemplar la Verdad (τῆς ἀληθείας φιλοθεαμῶν). La Verdad de todo: lo bello-feo, lo justo-injusto, lo bueno-malo es lo que cada cosa de esas tenga de "eidos" (πάντων τῶν εἰδῶν περί); hay que ser capaz de ir hacia lo que es algo en "sí mismo" (ἐπὶ αὐτὸ τὸ. . .); mirarlo "en cuanto ello mismo" (καθ' αὑτό). Condición eidética (476 a, b, c, d).

3.23) Condición *científica.* El tipo de conocimiento propio del verdadero filósofo es el de ciencia (ἐπιστήμη) y no el de opinión (δόξα); y conocimiento de "lo ente" (τὸ ὄν) de cada cosa, —de lo que una cosa tenga de ente: de lo que tenga de esencia o propiedad privada e inalienablemente suya, οὐσία (Cl. I.2). Tal conocimiento lo es en realidad (τῷ ὄντι), ya que la ciencia ha nacido (πέ-φυκε) para lo ente y para conocer cómo lo ente es (ἐπιστήμη ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε γνῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν, 477 b). Es propio de la opinión hallarse y moverse entre lo ente y lo no ente, entre lo ente puro y lo totalmente no ente, entre ciencia e ignorancia (477 c, d, e; 480 a). Condición gnoseológica.

Conclusión general: "Luego a quienes se abracen (inseparablemente, ἀ-σπαζομένους) con lo que cada cosa tenga de ente (ἕκαστον τὸ ὄν) hay que llamarlos amantes-de-sabiduría-filósofos; y no, amantes-de-opinión-filódoxos" (480 a; 484 - 485 a).

3.24) *Grado* o tono de todo ello: *el superlativo.* Mirar "lo verdaderísimo" (ἀληθέστατον), aquella esencia: la que lo es eternamente (ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης); apetecer (avorazarse, ἐπ-ορέγεσθαι) lo Todo, lo Total, lo Divino y lo Humano; ser de un natural que, además de mesurado (ἔμ-μετρον) y de buena gracia (ἔν-χαρις) vaya de por sí (αὐτο-φυές) y se deje fácilmente ir (εὐ-

ἄγωγον) hacia la idea (ἰδέα) de lo Ente de cada cosa (ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου); poseer, de natural, el ser memorioso, buen aprendiz, magnánimo, agradable, amante y congénere de Verdad, Justicia, Valentía y Temperancia. Por todo esto, mas, en especial, por las tres virtudes, el filósofo verdadero será guardián perfectísimo y, complementariamente, los guardianes perfectísimos serán filósofos —atrevámonos a afirmarlo dice Sócrates (503 b)—, ya que han de ser "guardianes de Ciudad y de Leyes" (504 c).

A éstos, tan perfectos y perfeccionados (τελείω - θεῖσι) en educación y en edad, y a éstos solamente, encomendaría Sócrates la CIUDAD (484 c; 487 a).

Intermedio. Adimanto presenta a Sócrates algunas objeciones o dificultades, internas unas al hombre filósofo y externas otras —de ambiente público y juicios de gobernantes actuales— contra encomendar a "tales" filósofos —los verdaderos— el gobierno de CIUDAD, —el transformar ciudad y Ciudad en CIUDAD. Sócrates le responde (487 b; 501 a).

3.4) El Filósofo como redactor (ὑπογράψασθαι) del esquema (σχῆμα) de REGIMEN POLITICO (πολιτεία) (501 - 511).

Aprendizaje y enseñanza máxima (μέγιστον μάθημα, 505 a) para realizar tal finalidad: "La-idea-de-lo-Bueno" (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα).

"Si no la conocemos —y suficientemente, confiesa aquí Sócrates— poco sacaríamos de saber perfectamente lo demás; y poco, aun de poseer todo, sin lo Bueno; que es bien poca cosa poseer toda clase de posesión, si lo poseído no es bueno; o reconocer todo lo demás, pero no lo Bueno; y no reconocer nada de lo que es bello-y-bueno" (505 a, b).

Advirtamos lo que en cuanto a palabras y razonamientos va explicando Sócrates, —y diciendo "amén", con frases convencionales, mas sinceras, Adimanto. 1) *"Lo Bueno"* (τὸ ἀγαθόν, τἀγαθόν, 505 a; 506 e; 508 c; 509 a, b). Siempre en concreto en adjetivo sustantivado (ἀγαθόν) y designante con τό: con "lo-y-esto"; designante, señalante, destacante de lo "característico" del sustantivo correspondiente que indica, en bloque, en bulto, fundido (o con-fundido, con-fusamente) todo lo de una cosa.

"Hombre" incluye todo lo que tiene él, cual más o menos propio, o más o menos común: el hombre es viviente, corporal, sustancial, cosa; es, en unidad con todo eso, racional. Todo eso —lo indicado

por tales adjetivos o atributos— es *de* "el hombre"; mas no es "lo humano" de él. "Lo Humano" de Hombre, lo característico, lo específico, es "Lo Racional" que, en la realidad, no está ni separado ni escindido de todo ello, sino fundido, confundido con todo, concretado con todo. "Racionalidad" es un abstracto: algo separado por constitución, aun verbal; un hombre es niño; mas nunca es "Niñez"; y pasa de niño a joven; mas "Niñez" no puede pasar a "Juventud". "Humanidad" no es (ni puede ser) "Racionalidad", "Vivencialidad", "Corporeidad", "Entidad"..., aunque realmente, hombre esté siendo, a la una y en uno, todo eso.

El abstracto "Bondad" (ἀγαθία, ἀγαθύνη) no existe en griego clásico aparte cual existe καλόνη: Belleza; y jamás, naturalmente lo emplea Sócrates, ni existe la frase καλοκἀγαθία, aunque emplee la forma adjetival compuesta καλὸς κἀγαθός.

"El Bien" fuera traducción aceptable —tolerable— de τἀγαθόν.

Si "el Bien" ha de ser participable por la realidad, si da para hacer buenos —a particulares y a Ciudad— y hacerlos de manera que vivan según la esencia —lo propísimo— de CIUDAD que es la πολιτεία, el Régimen político, el abstracto "Bondad" no sirve, —equivaldría a decir que el hombre es "Niñez", "Juventud", "Vejez"... Pero tiene perfecto sentido —pensable y sible— lo de "el hombre Sócrates realizó" en su vida, palabra, pensar y obras "lo humano de Hombre". O "Sócrates realizó humanamente todo lo de hombre; fue humanamente racional, humanamente virtuoso, humanamente valiente...", frente a otros que eran "animalmente" racionales, "animalmente" valientes.., o sea: "inhumanamente" racionales, valientes...

2) Hace falta, además, dar su propio sentido a la frase total "la idea-de-lo-Bueno" (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα); a la palabra "idea" (repetida aquí en 505 a; 507 b, c; 507 e; 508 e) y a la palabra de eidos (510 b, d; 511 a, c) y a las frases τὶ ποτ' ἔστιν, αὐτὸ τὶ ποτ' ἔστιν τἀγαθόν, αὐτὸ τὸ ἀγαθόν.

El sentido de una palabra lo da el contexto. Es decir, su entretejimiento en frase, en párrafo, y, en definitiva, en la obra entera, —aquí el Diálogo. Muchos instrumentos musicales pueden dar la misma nota; mas cada uno la da con su "timbre"; y, además, cada nota timbrada no tiene sentido (musical) sino por la frase y obra total. Diapasones "verbales" no existen en griego, —cual no hubo "diccionarios de palabras". "Idea-de-lo-Bueno", "lo-Bueno-mismo",

"qué es, tal vez, lo Bueno mismo" son las frases mínimas que deben ser pensadas, dichas y entendidas, —siempre dentro de un contexto mayor o total. La frase τὸ τοῦ ἀγαθοῦ εἶδος no existe, —no fue pensada y dicha por Sócrates. Hállase en la frase previa en su diálogo con Trasímaco la frase εἶδος ἀγαθοῦ (357 c), a continuación de preguntarle que diga si hay (εἶναι) algo así (τοιόνδε τι) cual "bueno" que lo abracemos a él de por sí, por amor de él mismo (αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα, 357 b).

Repitamos, pues, por un cierto orden las frases más amplias y los contextos mayores en que las frases "mínimas" —recortadas por nosotros— se hallan insertas:

3.41) "Afirmamos que hay muchas cosas bellas y muchas cosas buenas, —y así de otras tantas y tantas; y las delimitamos en el razonamiento". A la multitud (πολύ) la de-finimos y distinguimos (δι-ορίζομεν) mediante una palabra-razón: "la de lo Bello", "la de lo Bueno", "la de...". Por ellas resulta la multitud —el plural— hecho "*esta tal* multitud: *la* de las cosas bellas", "*la* de las cosas buenas"... (507 b). "Hemos puesto, una y otra vez (πάλιν, αὖ), que existen lo Bello mismo (αὐτὸ καλόν), lo Bueno mismo (αὐτό ἀγαθόν); y así, respecto de todo lo que hayamos admitido ser una multitud" (ὡς πολλά). Poniendo que haya para cada clase de multitud una idea (ἰδέαν μίαν) que esté siendo como *una* de cada uno de los de cada multitud (ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης), decimos "qué es" (ὅ ἐστίν) cada uno; y se lo "atribuimos" (πρὸς-ἀγορεύομεν, 507 b). Decimos que *es* "bello", "bueno"... tal individuo, acción, tal poema...; o hablamos de "*todos los* poemas bellos", de "*todas las* acciones justas"...

"Idea" incluye, según esto, una relación (πρὸς) a una multitud especial; una relación de "Una" a (sus) "muchos", realizándose el contenido de Ella (de tal uno) en (tales) muchos de modo que declaremos, al hablar, que cada uno está siendo lo que es (bello, bueno) por estar siendo (ὅ ἐστιν) en él Ella (Cl. III.1). Lo-vemos-y-lo-decimos-atribuyéndoselo. "El verlo" trae por secuela inevitable —aun física o fisiológicamente para el griego— "el decirlo"-y-"predicarlo" o "atribuirlo" a los de *una* multitud, —nada de guardar para sí lo dicho-y-visto.

Esa relación (πρός) entre (una) Idea y *su* multitud *es* relación unitiva. Idea no es cosa alguna especial. Sócrates lo declara con el "caso" de ojos, cosas coloradas y luz:

Aun habiendo en lo ojos (ὄμμασιν) vista (ὄψις), y aun habiendo colorantes (χρόας) en las cosas, ni la vista verá nada ni los colores serán visibles, si no hay un tercer género de realidad, nacida precisamente (ἰδίᾳ) para esto (ἐπ αὐτό τοῦτο): para que la vista vea y los colores sean vistos.

Ese tercer género de realidad es la Luz (φῶς).

Ojos capaces de ver (ojos con vista) — cosas capaces de ser vistas (*visibles*) pasan aquéllos a acto de ver (τὸ ὁρᾶν), a visión, éstos a vistos en acto, a estar siendo vistos (ὁρᾶσθαι) por virtud de una "idea" (ἰδέα) que hace de yugo (ζυγός) que coayunta (ξυζεύγος) a ojos y cosas, en acto de ver y en acto de ser vistas— cual especial yugo, más estimable que los demás yugos. Tal *es* la Luz.

"Luz" no es, pues, una realidad cual ojos, cuerpos, colorantes de cuerpos (χρόας). Luz *es* Idea, —y no pequeña (οὐ σμικρά). E inversamente: "idea" no es cosa especial, —ni material ni eidética. "Idea" es "yugo", "co-yunda" entre realidades. Sólo si éstas son cosas corporales —vivientes o no— vistas y *visibles* tal "idea", tal "yugo", tal "coyunda" *es la Luz.*

Yugo que enyuga o coyunda.

(viviente-ojos-vista-visión) y (visto-color-cuerpo).

Mas tal Yugo —por nombre "Luz"— lo causa, de entre los dioses de Cielo, el Sol; a él hay que encausarlo (αἰτιάσασθαι) de tal efecto: de que haya (εἶναι) tal Yugo y de que tal Yugo haga (ποιεῖ) que nuestra vista *vea* y que las cosas *visibles* sean *vistas* de la más bella manera (ὅτι κάλλιστα).

Mas un eidos es siempre algo determinado, delimitado, definido, tan perfilada y recortadamente que se lo ha de y puede designar con la frase técnica (admitida y "repetida" por Sócrates, πάλιν, αὖ): "él en cuanto él mismo", —αὐτὸ καθ' αὑτό. Identidad perfecta interior, reforzada con distinción y separación perfecta de lo demás. "Eidos" es algo en estado de "en-si-mismamiento". Son "eídoses" (εἴδη) lo Impar, lo Par, las Figuras, los tres eídoses de ángulos (τριττὰ εἴδη) y otros eídoses hermanos de éstos, tratados en geometría y aritmética "por los entendidos en ellas" (510 c). Veremos con Sócrates el método o manera de tratarse con tales eídoses los geómetras y aritméticos; trato diverso del que se las ha con "ideas".

3.42) Ahora podemos ver (en acto, ὁρᾶν) y entender (en acto, νοεῖν) lo que hace (y es en acto) Luz, o una realidad en estado de "Idea".

"Sol" (realidad especial, dios celestial) es causa de *Luz* (Idea) que hace que los ojos (ὄμματα, realidades especiales), cap*aces* de ver (o con vista, ὄψις, o sea: no ciegos), vean *en acto* (ὁρᾶν); —"Luz" causa "*visión*"; y Luz (Idea) hace que cuerpos (realidades especiales) dotados de colores propios (χρόα), de pigmentos colorantes *de* ellos visi*bles* sean vistos con color *en acto*. Y todo ello: Sol-Luz-visión-visto está conexo, sub-yugado, por Luz.

Tal es la función de una *Idea:* dar la última actualidad a un mundo de realidades, —tan variadas cual vivientes, cuerpos. . . "Luz" es "idea visi-vidi-faciente". Si cuando no hay Luz, ésta ha dejado íntegramente de ser, y no queda ya, si hubo antes, una realidad en potencia (δύναμις) que, al salir el Sol, pasara a *acto:* a acto suyo de hacer en acto videntes (a unos) y vistos (otros), conexos videntes-y-vistos en ella, cual visi-vidi-faciente, es cuestión que aquí no se plantea Sócrates, pues todo ello es un caso sensible de otra cosa inteligible; es caso de otra Idea:

"Lo Bueno" (τὸ ἀγαθόν) actúa de *Idea* que hace que entendimiento (νοῦς) capaz de (entender) entienda *en acto* lo inteli*gible* (νοητόν), puesto por ella en acto de estar *entendido* (νοεῖσθαι).

Pues bien: precisamente (τοῦτο) de lo que está proporcionando (παρέχον) a las cosas conocidas "verdad" —el estar definitivamente patentes con acto final de patencia— y al conocer proporciona el poder conocerlas en tal estado de acto, ha de decirse ser "la-Idea-de-lo-Bueno" (508 c). Ella es causa de que haya ciencia y verdad en estado de conocidas. Mas, aun siendo ambas cosas: conocimiento y verdad tan bellas, la Idea-de-lo-Bueno es otra cosa y aun más bella que ellas. Si así lo juzgas lo juzgarás correctamente. "A la manera, pues, como en el caso anterior, era correcto tener a vista y luz cual 'solisímiles' (helioeidéticas), mas no fuera correcto tenerlas por 'Sol', así también ahora: tener a ambas: a conocimiento y verdad por bonisímiles (ἀγαθοειδές) es correcto; mas fuera incorrecto tener a cualquiera de las dos por 'lo Bueno'; que se ha de estimar en más y mejor la manera de ser (ἕξις) de lo Bueno" (508 e; 509 a). "¡Descomunal belleza! la de 'lo Bueno', si proporcionando ciencia y verdad, las supera en belleza", —exclama Glaucón. Y continúa Sócrates:

"El Sol da a las cosas *visibles* no sólo el que puedan ser vistas; sino, además, engendramiento, crecimiento y alimento, sin ser él mismo engendramiento...

También pues, a las cosas conocidas da lo Bueno no sólo el ser conocidas (en acto), sino además viéneles, bajo su poder, el ser en acto (εἶναι) y el tener esencia (οὐσία), sin estar, no obstante, siendo lo Bueno esencia, sino estar aun siendo, por dignidad y potencia, *sobre y supra* (ἐπί, ὑπερ) de 'esencia'".

"¡Por Apolo!, ¡daimoníaca supremacía!", exclama Glaucón.

A pesar de tal supremacía y transcendencia de lo Bueno no está más allá de todo lo sensible e inteligible, —de los eídoses sensibles (τὰ ὁρατά) y de los inteligibles (νοητά): dos clases de eídoses (διττὰ εἴδη, 509 d); sino está más acá, en ellos; los tiene bajo su poder (ὑπό); les está dando acto de ser y el que tengan esencia (un núcleo de propiedad privada e inalienable, οὐσία). Hacer todo eso en las cosas: que existan, que tengan esencia, que estén siendo vistas, que estén siendo entendidas, que estén siendo videntes, que estén siendo entendientes, es hacer "lo bueno" de ellas: hacerlas buenas, con bondad *de* ellas. "Lo Bueno" de cada cosa es, pues, precisamente, el estar en acto de lo que es, —si es visible, estar vista; si es inteligible, estar entendida; si es capaz de ver, estar viendo. Tales (estados) de acto son "lo bueno" *de* cada cosa; lo demás es simplemente lo que son de hecho, en bruto. "Lo Bueno" de cada cosa es, a la una (ζυγός), eficiencia de "Lo Bueno": de lo Bueno en cuanto idea; no de lo Bueno en-si-mismado, αὐτὸ καθ' αὑτό; frase que jamás le atribuye Sócrates, por razones ya obvias. "Lo Bueno" en-si-mismado no serviría para dar nada; ni para hacer de yugo o coyunda del mundo sensible e inteligible, de sentientes e inteligentes, —de hombres naturales (en ciudad), de hombres ciudadanos: en Ciudad y CIUDAD.

Sócrates da un paso más, previo inmediato al plan dialéctico explícito de transformar al hombre natural íntegro, filósofo inclusive, sacándolo de su primitivo natural estado —encuevado— al dialéctico, —del que tratará a continuación (514 - 541). Punto central del núcleo del diálogo. Sea, pues, el previo inmediato:

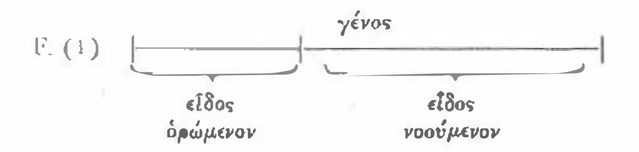
3.43) Anotemos que en dos párrafos (510 - 511 a, b, c), emplea Sócrates seis veces la palabra εἶδος (cinco, en plural; una, en singular). Esto da el "tono" filosófico a las frases. Pasemos al contenido:

A) "Sea algo así cual línea segmentada en dos segmentos desiguales; y, de nuevo, cada segmento segmentado según una misma cuenta-y-razón (ἀνὰ τὸ αὐτὸν λόγον)". La palabra "logos" (Cl. I.1) no es pura y simple cuenta-o proporción ni geométrica ni aritmética, en sentido actual. Como términos de tal "proporción" van a entrar algunos que son solamente vagamente cuantificables y cuantitativos, cual imágenes y reflejos de animales, plantas, enseres en aguas, en cosas lisas, pulidas, brillantes. Entre imágenes (de una cosa) y la cosa misma, aunque tengan ambas algo de cuantitativo, lo importante aquí son la relación cualitativa de "imagen a original" y la calidad común de "visibles" (ὁρώ-μενον). Menos aún hay "proporción" entre cosas y eídoses —dos árboles y lo Par; un animal y lo Uno. . .; una rueda y lo Circular; y es proporción nula —o sin sentido— la relación que hay entre eídoses, cual entre lo Par y lo Ente. . .; y proporción ninguna entre todo ello, —cosas visibles, eídoses de dos tipos e *Idea*, "Idea de lo Bueno".

Así que la frase "cuenta-y-razón" pretende indicar la existencia de una cierta relación racional: imagen-original, eidos-idea, "sub-puesto" (ὑπὸ-θετόν) - "insub-puesto" (ἀν-ὑπο-θετόν); relación, que, en algún género (γένος), posee un vago componente cuantitativo. Por tanto la proporción aritmética o geométrica "exacta" entre los segmentos no existe sino vagamente; y no es (1/2, 2/2), (1/3, 2/3), (2/5, 3/5), etc.

De tales relaciones se hablará, siguiendo a Sócrates, a continuación.

B) Uno de los dos primeros segmentos abarca el "género" (γένος) de lo visible con vista de ojos (ὁρώμενον); el otro, lo visible con ojos de entendimiento: lo inteligible (νοούμενον). Y los dos son "género": algo engendrado por Idea-de-lo-Bueno (509 b), a pesar de no ser ella Engendramiento. Mas cada uno de esos dos segmentos es un eidos; son dos eídoses (διττὰ εἴδη, 509 d), un par, coordinados.

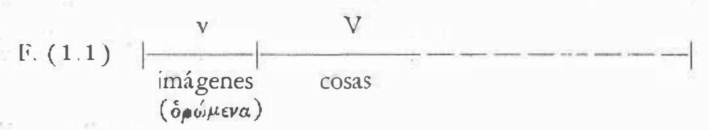


Por ser eídoses son in-con-fundibles; cada uno es lo que es, "el mismo en cuanto mismo" (αὐτὸ καθ' αὑτό). In-con-fundibles, mas coordinables por relaciones, a declarar aquí cuántas y cuáles.

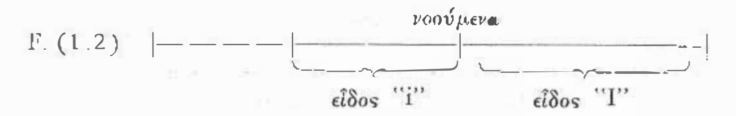
A su vez, cada segmento se subdivide en dos según la misma (¿cuál?, en concreto, se dirá) cuenta-y-razón.

El γένος-εἶδος (género-eidos) (Cl. III.1) "visible" se subdivide en dos eídoses: a) sombras, siluetas, imágenes, reflejos, fantásmatas que se ven (o aparecen) cual con-figurales —ξυνέστηκεν— de luz (φῶς, φαιν) en aguas o en lo que esté hecho o elaborado como denso, liso, lustroso; a todo ello llama Sócrates "imágenes" (εἰκόνας, íconos). b) En el otro subeidos entran las realidades o cosas de que las "imágenes" son imágenes, —lo son de animales, plantas, enseres (σκευαστὸν γένος), instrumentos... eídoses de arte (τέχνη).

Designemos con "v", el subeidos de "imágenes"; con "V", el subeidos de cosas reales originales. (Y en general los subeidos de un eidos se designarán, el inferior con minúscula; el superior con mayúscula). "v-y-V" integran el género o eidos de "visible", —con ojos corporales.



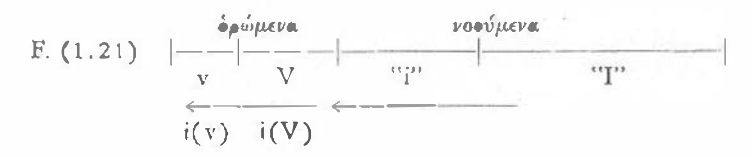
El género-eidos de "inteligible" (νοητόν) incluye dos subeidos: a) eídoses, peculiares de geometría y aritmética (de ciencia): lo Par, lo Impar, el Cuadrado, el Diámetro, los tres eídoses (τριττὰ εἴδη) de Angulo..., designémoslos con "i"; b) El subeidos que incluye los eídoses superiores, cual lo Ente (τὸ ὄν). La luz misma (αὐτὸ τὸ φῶς, 515 d, e), lo más deslumbrante de lo Ente (τὸ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, 518 e): lo Bello; designémoslo con "I". Y tendremos "hablándolo" con figuras, cual Sócrates lo hará, inmediatamente.



"i-y-I" integran el eidos "inteligible".

Empero, advierte Sócrates que de los eídoses "i" —geométricos-aritméticos— los geómetras o aritméticos producen "imágenes" que les sirven en sus demostraciones; son las "figuras visibles que trazan (γράφουσι) o modelan (πλάττουσι) y "de las que puede haber hasta sombras en aguas" (510 e). De ellas se sirven ellos cual de imágenes; mas buscan ver aquellos eídoses (i) que no pueden ser vistos sino por la "Discursiva" (διά-νοια). Sobre ellos: sobre el Cuadrado, sobre el diámetro. . . demuestran, —como dirá inmediatamente.

Así que los eídoses "i", dan eídoses de tipo v, V. Caso de conexión entre "visible e inteligible", cuya importancia resaltará inmediatamente. La figura adjunta "habla" sin más palabras.



De los eídoses I, ¿hay "imágenes" propias en los eídoses del dominio (o género) visible?, —¿cual las hay de "i"? La luz visible (en v, V) es "imagen" de la Luz misma (αὐτὸ τὸ φῶς) de que hablará Sócrates en 515 e, y que está íntimamente conexa con I: con la Idea-de-lo-Bueno, ¿cual la luz visible con el Sol? De ello se tratará más adelante, al estudiar Sócrates la educación del filósofo mediante dialéctica. (Por lo pronto léase 508 d).

Con esto queda clasificado eidéticamente el material a someter a un conjunto o contexto de relaciones.

C) *Relaciones. Sol* se ha respecto de (πρὸς) la *vista* y lo *visible* "como".

c.1) *lo Bueno* se ha respecto de (πρὸς) *entendimiento* y lo *inteligible* (58 c), porque Sol es engendro (ἔκγονον, pro-genie, hijo) de lo Bueno, y lo engendró "análogo" a sí mismo (ἀνάλογον ἑαυτῷ). Ambos, cada uno respecto de su orden, hacen lo mismo y engendran según la misma cuenta-y-razón (ἀνά-λογον): hacer ver (a ojos) .=. hacer entender a entendimiento; hacer *visto* (en acto) a lo vis*ible* .=. a hacer entendido a lo intelig*ible;* hacer el Sol luz, cual yugo de lo visible y visto .=. hacerse lo Bueno "idea", cual luz de lo inteligible y entendido (los eídoses). El signo .=. indica "equivalencia",

—no, proporción; tal equivalencia lo sería "según razón"; no, "según cuenta", y menos expresada por cociente, división...

Sea, pues, la primera relación (R_1, πρὸς):

c.11) $R_1(S, V) .=. R_1(B, I)$. O si se insiste en eso de proporción escribiríamos $\frac{S}{V} .=. \frac{B}{I}$.

c.2) Entre v, V se da la relación (πρὸς ἄλληλα) de perspicuidad (σαφήνεια) a imperspicuidad (ἀ-σαφηνείᾳ). "Per-spicuo" es claro-y-terso, claro-y-distinto; "im-perspicuo" es claro-y-no distinto, claro-y-no terso o difuminado de perfil. Sócrates, al resumir en 511 e, esta fase del proceso, dice que la perspicuidad es propia del "segmento" de lo visible (v, V), que el alma lo siente cual *"vero-similitud"* (εἰκασία); mientras que la "verdad" (ἀλήθεια) es lo propio y equivalente en el segmento de "lo inteligible" (i, I); que el alma lo nota en cuanto inteligente en acto (νόησις). De modo que podríamos nosotros, los actuales, escribir y leer:

$$\frac{\text{Perspicuidad}}{\text{sensación}} .=. \frac{\text{Verdad}}{\text{intelección}}$$

$$\frac{\sigma\alpha\varphi\acute{\eta}\nu\epsilon\iota\alpha}{\alpha\tilde{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma} .=. \frac{\dot{\alpha}\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha}{\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma}$$

O en forma relacional:

c.21) $R_2(\sigma, a) .=. R_2(A, v)$.

c.3) La línea inicial quedó dividida en cuatro segmentos que Sócrates ordena según la relación (R_3) de supremo (ἀνωτάτω) S, segundo (δευτέρῳ), tercero (τρίτῳ) y último (τελευταίῳ, u).

F (3.1)

u	3°	2°	S
|——|	——||	——|	——|||

u → 3° → 2° → S

Relación de orden, —así que, de suyo, no cuantitativa. Los segmentos quedan rellenados por afecciones (παθή-ματα) del alma que en ella surgen o se engendran (γιγνόμενα) al tratarse con las cosas que en ellos están apropiadamente colocadas: imágenes (de) | originales || eídoses científicos | eídoses superiores ||| IDEA (suprema).

(u) 3° 2° (S).

Tales afecciones del alma reciben los nombres de:

εἰκασία (Verosimilitud, por ser tales objetos similares o imitaciones de los que son realmente objetos verdaderos: los de 2º, S),

πίστις ἀπόδος (Creencia, o fe dada a [ἀπό-δος], entregada confiadamente, aunque sin raciocinio, a las cosas reales sensibles),

διάνοια (inteligencia, νοια, discursiva, διά: la Discursiva),

νόησις (intelección; Inteligencia inteligente, que se nota en acto de entender).

Y dice Sócrates que se han de ordenar (τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον ὥσπερ ἐφ'οἷς, 511 e) según la misma cuenta-y-razón según la que se ordenó perspicuidad y verdad (c.2, c.21). En esta relación, la $R_2($ $)$, se atendía a los objetos; aquí, en $R_3($ $)$ se atiende a lo que siente o pasa en el alma al tratarse con los cuatro eídoses. Así que podemos escribir y leer:

$$\frac{\text{εἰκασία}}{\text{πίστις ἀπόδος}} .=. \frac{\text{διάνοια}}{\text{νόησις}}, \qquad \text{o}$$

c.31) $R_3(\epsilon, \pi) .=. R_3(\delta, \nu)$.

Tenemos ya todas las relaciones más importantes del proceso. Falta señalar la dirección de él. Dado el camino (ὁδός), indicar la dirección con (μετὰ, μεθ'ὁδός) que debe seguirse. La dirección es doble: a) la científica, b) la dialéctica.

Partiendo de sub-puestos (ὑπὸ-θεσις), es posible proceder en dos direcciones: a) de sub-puestos a final (τελευτήν); b) de sub-puestos a principio (ἀρχή) in-sub-puesto (ἀν-ὑπὸ-θετον).

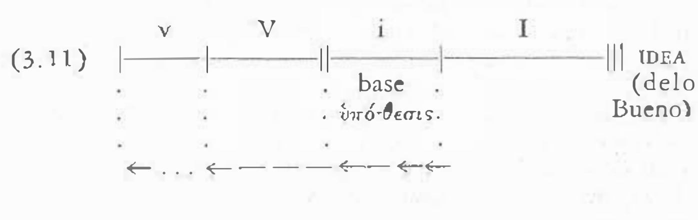
Sócrates declara qué es "sub-puesto" (literalmente "hipótesis") y qué se toma como sub-puesto. "Sub-puesto" es lo puesto bajo el alma cognoscente-y-sentiente; es aquello en que ella se apoya, cual en punto o base de partida (ἀρχή = comienzo) para un proceso (μέθοδος); se lo pone "dándolo por conocido o sabido" (ὡς εἰδότες), sin dignarse (ἀξιοῦσι) de dar de ello ni a sí mismos ni a otros "cuenta-y-razón alguna" de porqué se toma algo cual base o "se lo hace servir de hipótesis" (ποιησάμενοι ὑποθέσεις); no se dan "razones" para todo esto, "cual si fueran cosas patentes para todos" (ὡς παντὶ φανερόν).

Estas condiciones definen "qué es" sub-puesto.

a) En concreto, ¿"qué cosas se toman aquí cual sub-puesto"? Sócrates, con los geómetras y aritméticos, toma y toman cual sub-puestos o bases en que apoyarse y de que partir "eídoses inteligibles": lo Impar, lo Par, las Figuras, los tres eídoses de Angulo... Diámetro... Cada uno de ellos —geómetras y aritméticos— según su método propio (καθ' ἑκάστην μέθοδον); de tal base, firme y concreta —nada menos que integrada de eídoses: de elementos de 2º grado—, parten hacia un Final (Cl. I.4) que ellos tienen por tal, pasando (διεξιόντες) por los intermedios y terminan de manera concorde (ὁμολογουμένους) con lo que pretendían considerar, —que "los tres ángulos del Triángulo suman dos rectos"; que "el cuadrado de la hipotenusa es igual a...". Concordes todos ellos en el final en lo que pretendían demostrar. El camino era "único"; el método los forzaba; "el alma se siente forzada por una necesidad" (ὑποθέσεσι ἀναγκαζομένην ψυχήν). Este método: el de sub-puestos-a-finales "hace violencia al alma". Tal cosa no la dirá Sócrates, respecto del dialéctico. Se le hace violencia al alma porque se la fuerza a detenerse en un final que no es Fin (Cl. I.4).

Advierte Sócrates dos puntos más a este propósito: 1) aritméticos y geómetras se sirven de eídoses "visibles" (ὁρωμένοις εἴδεσι); razonan sobre ellos, mas no discurren inteligencialmente (διανοούμενοι) sobre ellos, sino sobre ciertos eídoses inteligibles: el Cuadrado, el Diámetro... a los que los eídoses sensibles se asemejan; y no discurren acerca del cuadrado que dibujan (γράφουσιν) o del círculo o rueda que modelan (πλάττουσι); y menos aún, sobre las sombras o imágenes que tales eídoses (cuadrado dibujado... regla, compás, rueda: σκεῦος: enseres geométricos) den en el agua. "Se sirven de tales imágenes; mas intentan ver los eídoses que sólo se pueden ver mediante inteligencia discursiva" (διά-νοια).

Digámoslo según las preferencias geométricas de Sócrates.

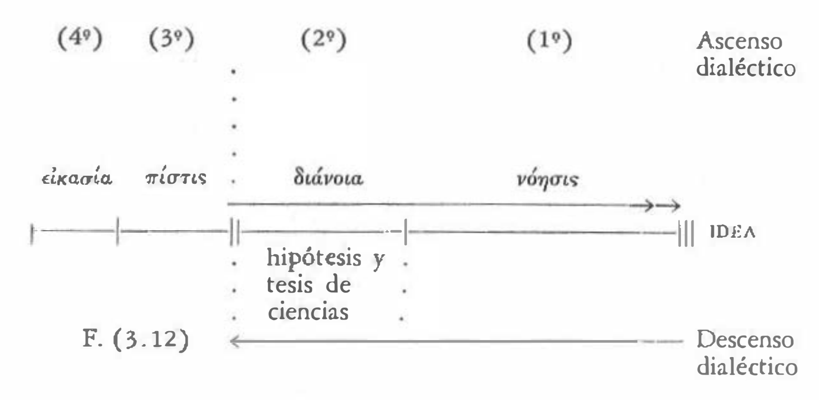


La ciencia —aritmética o geométrica— parte de (ἀρχή) eídoses del segmento (2º), termina propiamente (τέλος) dentro de (a):

a) demuestra teoremas —tal es su finalidad— referentes a Triángulo, a Círculo... flecha ←←. Pero ellos emplean, además, ciertos eídoses para según ellos dibujar o construir otros eídoses sensibles —regla, compás...— que entran en (3º) o (b); estos eídoses visibles, tangibles (usables, manejables) no entran en geometría científica, basada (ὑπό-θεσις) en eídoses inteligibles (2º, i); son sólo objetos de "uso" (χρῆσθαι); no, de demostración o visión (ἴδοι τῇ διανοίᾳ). Desde el punto de vista de lo que le pasa (πάθη) al alma, en el dominio científico pasa ella del estado de "discursiva al de creyente"; y en el caso mejor demuestra dentro del ámbito de "inteligencia discursiva", —sin (b), sin (c).

b) "Aprende, dice Sócrates a Glaucón, lo que se refiere al otro segmento de lo inteligible (I, 1º, S). Lo incluido en él lo toca el razonamiento con "la potencia de dialecticar" (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, 511 b). Toma tal razonamiento los eídoses de I (1º, S) cual lo que, en realidad (τῷ ὄντι) son; a saber: "sub-puestos"; no, lo que de ellos hacía la ciencia que los usaba cual punto de partida o principio (ἀρχή) para discurrir descendiendo hasta 3º Un sub-puesto, realmente tal, hace de hacer de algo así (οἷον) como escalón (ἐπί-βασις) y de impelente (ὁρμή) —escalón que empuje— para ir hasta lo in-sub-puesto (ἀν-υπό-θετον): hasta lo que ya no se empleará de escalón en que basarse, poner el pie, y salir empujado hacia más Allá. Tal In-sub-puesto lo caracteriza Sócrates por las notas siguientes: a) es (el) Principio (ἀρχή) de (el) Todo (τοῦ Παντός), —lo es de I, i, V, v; b) la potencia dialéctica ha de tocar, palpar, "agarrar" (ἁψάμενος) a Principio (αὐτῆς); c) ateniéndose a El (αὐτῆς) tener todos los tenidos por El: agarrada a El, "tener agarrado" a su vez todo lo que Principio de Todo agarra, —que es todo; y así descender desde I (1º) hasta el Final propio de los eídoses (i, 2º), "sin servirse en modo alguno de nada sensible", —ni de V(3º) ni de v(4º); así que "desciende" con los eídoses mismos (de I, i; 1º, 2º) *a través de* eídoses (δι' αὐτῶν) *hasta* (εἰς) eídoses (αὐτά) y "termina" (cual en Fin final propio, τελευτᾷ, Cl. I, 4) en eídoses (εἰς εἴδη) (511 b).

Digámoslo en lenguaje de Sócrates:



Notemos: La línea de ascenso dialéctico no tiene "segmentos"; parte de 2º, de "i", y sigue por I(1º); la misma potencia dialéctica (*en acto:* dialecticar, διαλέγεσθαι: de hacerse δια-λέγ-εσθαι dialéctico) empuja (ὁρμή) al alma a que la siga sin pararse hasta llegar a Principio de Todo: hasta el In-sub-puesto: IDEA.

Anteriormente ha dado Sócrates a "Principio de Todo" —en rigor sobra el añadir "de Todo" por tratarse de Principio; no, de principios de geometría...— la frase-nombre de "la Idea-de-lo-Bueno", —ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα (508 e; 517 b; 526 e). Sobre la fase de descenso dialéctico, —más adelante, en 534 b, c.

Descenso dialéctico-y-educación (dialéctica).

PARTE CUARTA

Constitución dialéctica de CIUDAD (tercera) Educación (παιδεία) dialéctica (514 - 541 b).

4.1) En el esquema, diagrama o figura F (3.12) se habrá notado que el filósofo dialéctico actúa como tal partiendo, cual de base sus-tentante, de los eídoses científicos (2º), ascendiendo, a través de los eídoses superiores (1º) hasta llegar a intuir, tocar, captar y ser captado (ἅπτεσθαι) por "Idea-de-lo-Bueno": por lo Bueno (τἀγατόν) irradiando —con actuación y función de idea; no, de eidos— bondad hacia lo demás: esencia, ente... inteligencia... *sobre* (ἐπὶ) y *supra* (ὑπέρ) lo que está lo Bueno, cual Sol iluminante en acto. Poner a todo "en acto" de lo que cada cosa propia-

mente tiene, mas no lo tiene en acto radiante, patente, final, perfecto... es la actuación de lo Bueno en cuanto *idea.*

Al llegar, pues, a ella —o a Ello (τὸ αγαθόν) en tal función suya—, al filósofo dialéctico lo Bueno, por su peculiarísima función de "irradiar" bondad para todo, lo fuerza a descender, cual lo Bueno mismo lo hace, hacia todo. Mas tal descenso dialéctico termina en los eídoses científicos, —en las mismas ciencias eidéticamente constituidas de que partió, y que consigo ha llevado, cual base sus-tentante (ὑπό-θεσις) durante su ascenso a Idea-de-lo-Bueno.

Si en tal ascenso (ἐπί-βασις, ὁρμή) nada se transformaran los eídoses "i" y los "I", tanto *la dialéctica* —o sea: la actuación y existencia de (una) Idea-de-lo-Bueno: la realidad de "lo Bueno" y su actuación de IDEA— como el *filósofo dialéctico* resultaría Ella, a lo más, algo de descomunal belleza, ἀμήχανον κάλλος; de supremacía daimoníaca, δαιμονία ὑπερβολή, —y el filósofo dialéctico quedaría reducido a amante-de-mirar: φιλο-θεαμῶν, a amante-de-aprender: φιλομαθής, —todo ello asunto privado.

Empero, "Idea-de-lo-Bueno" —por parecida a Sol; o, al revés, que es más verdadero, por parecido Sol a Ella— es causa (αἴτιον) y principio (ἀρχή) que, sin ser ella Engendramiento, engendra en *todo* lo *demás* el que existan en acto (εἶναι), el que crezcan y se alimenten. Así que el filósofo dialéctico siéntese impelido (ὁρμή), excitado (ὁρμή), a dar estado dialéctico a todo: eídoses superiores, eídoses científicos, realidades y hasta a imitaciones o siluetas de ellas.

Entre las realidades están "los hombres" —particulares, gobernantes comunes, artesanos... El filósofo dialéctico —que ha de transformar su propia realidad (incluida en 3º, en V), la humana, en hombre dialécticamente sido, vivido y pensante— ha de transformar dialécticamente la de los demás hombres: transformar dialécticamente la naturaleza humana de particulares y gobernantes naturales: darles ser (εἶναι) dialécticamente lo que son naturalmente; darles crianza y alimento dialécticamente transformado.

A esto se llama "Educación", —*educación dialéctica* (παιδεία).

En estado natural —el de buenas a primeras, el inmediato— la naturaleza humana —y todo lo demás: animales, plantas, enseres— se halla incluido en 4º y 3º: en estado de "sombras" o de originales de sombras, todo ello visible, audible, tangible: sensible.

El filósofo, por ser, de buenas a primeras, hombre natural, comienza por estar siendo todo lo suyo: cuerpo, alma, potencias y sentidos en estado 4º y 3º. En él le acompañan los demás hombres, —gobernantes y gobernados, artesanos y legos... naturales.

Este estado de *nuestra* naturaleza (ἡμετέρα φύσις, 414 a) es el de hombre "cavernícola" (καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει). La descripción de tal caverna, la posición y experiencias de los hombres adscritos a ella ocupa los párrafos 514 - 518 a, b; y es ya universalmente popularizado conocimiento.

La potencia de lo dialéctico (δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι) que ha impelido (ὁρμή) al hombre filósofo durante el ascenso y llevado al contacto con Idea-de-lo-Bueno, y que lo ha transformado en hombre-filósofo dialéctico, ha de descender —cual los rayos del Sol— y transformar dialécticamente a los *cavernícolas;* adentrarse él mismo en la caverna y forzarlos a que pasen por y hagan las experiencias y fases que él anteriormente hizo y pasó: de 4º a 3º; de 3º a 1º y de 1º a intelección de "lo Bueno" (515 c; 516 e): que es realidad "dificultosa de ver" (μόγις ὁρᾶσθαι) por estar siendo Allá, al final de lo cognoscible. Empero, una vez vista, hay que decir y concluir (συλλογιστέα) que es Ella causa de todo lo correcto y bello; es Ella la que aporta en lo inteligible Verdad y Entendimiento; y es Ella la que ha de ver quien se apreste a obrar sapientemente, en privado o en público (517 b, c; 519 c)

Ascenso y descenso dialécticos imponen, por tanto, un giro (στρέφειν) o rotación (περὶ-ακτέον) del alma. La imponen en todas; mas el giro y rotación de la de los filósofos (dialécticos ya) precede, y ha de guiar, la rotación y giro de las almas de los demás cavernícolas.

Ellos son los dialécticos "gobernantes", —o gobernantes dialécticos; ellos, los "guardianes" dialécticos —o los dialécticos guardianes. "Tales, los filósofos que se hayan formado entre nosotros. A ellos, los forzaremos, dice Sócrates (προσαναγκάξομεν), a que se cuiden solícitamente (ἐπι-μελεῖσθαι) y guarden (φυλάττειν) a los demás (520 a, b).

¿"No seremos injustos con ellos, y los haremos vivir una vida peor, cuando les era posible una mejor": la de "ver lo Bueno, ascender aquella ascensión; y, ascendidos, verlo a saciedad?" (ἱκανῶς ἰδῶσι, 519 c, d), —dice Glaucón.

"No olvides", responde Sócrates, "que la ley no se preocupa de que, en Ciudad, haya una clase o género que la pase distinguidamente bien, sino se ingenia para que el bienestar lo sea de la Ciudad entera" (519 e).

Así que a ellos, a los amantes de la verdadera filosofía —a los de naturaleza mejor— los forzaremos a gobernar (ἄρχειν) y a ser guardianes (ἐπὶ φυλακήν) de la Ciudad (519 c; 520 a; 521 a, b). Los "forzaremos" nosotros: los fundadores de Ciudad. Tal será precisamente nuestro quehacer (ἡμέτερον δὴ ἔργον τῶν οἰκιστῶν, 519 c).

4.2) Método dialéctico de formar tales filósofos. Si de real y original manera la dialéctica no transforma en dialécticas las ciencias (los eídoses de ellas, dominio 2º), la dialéctica se reduce a una repetición. Lo eidético se queda en eidético, —cual escalón (ἐπὶ-βασις) no se transforma en su realidad por servir simplemente de base a pies ascendentes; ni un ascensor (ἐπὶ-βασις + ὁρμή), por funcionar de ascensor.

Aritmética, geometría, astronomía, estereometría, armonía —aun eidética o científicamente tratadas— han de ser transformadas por la dialéctica, de modo que lo dialéctico se note realmente en ellas. En ciencias, dialécticamente transformadas, se educará a los filósofos educadores.

Sócrates lo desarrolla en 521 - 541 b.

Anotemos los pasos más importantes: ¿Cómo sacarlos del Hades (Ἅιδου, del estado 4º) y llevarlos al de Luz (IDEA)? (521 c).

a) Se trata de invertir, convertir, dar la vuelta (περὶ-αγωγή, περὶ-στροφή) al alma de Noche a Día verdadero; lo que es camino ascendente (ἐπὶ-ἄνοδος) hacia lo Ente; a lo que llamaremos Filosofía verdadera. De entre las ciencias aprendibles (μαθ-η-μάτων), ¿cuáles poseen tal poder? ¿Cuál de ellas es algo así cual remolcador (ὁλκόν) del alma hacia lo Ente? (521 c, d). No lo son ni la gimnástica ni la música, ni arte alguna manual o servil (βάναυσος) que pertenecen a 3º

b) Han de serlo "ciencias" (departamento 2º, eidético y base de partida dialéctica), porque ellas poseen las calidades de "aliciente y despertador" de intelección (523 b, c, d, e; 524 b, c); de "remolcador" (ὁλκόν) del alma (521 c, d; 523 a, 524 e; 527 b) hacia lo Ente y esencia; tienen la virtud de, ante una oposición o

pluralidad u oscuridad percibidas por los sentidos, reaccionar convirtiendo al alma o inteligencia "hacia la Verdad" (526 b, c; 529 a, b; 533 a).

Es decir: sacar a la inteligencia del dominio 2º y llevarla al 1º Todas las artes —por ejemplo la guerrera— sienten ellas mismas la necesidad de servirse de la aritmética; así que ellas mismas hacen remontar al alma del dominio 3º al 2º (522 d, e; 525 a, b). Paso dialéctico. La aritmética misma fuerza al alma a razonar (διαλέ-γεσθαι, razonar dialécticamente) sobre "los *números mismos*" (525 d); por tanto hace pasar o levantar al alma de 3º a 2º

c) Más aún: en las ciencias mismas surgen *espontáneamente* las preguntas direccionales de "qué es" (τί ποτ' ἐστί, 524 c; αὐτὸ ὅ ἐστι, 532 b, αὐτὸ τὸ, 533 a; 534 c; 540 a) y los refuerzos propiamente ontológicos de "αὐτὸ καθ' αὑτό" (524 d; 528 b) (Cl. III.1) que están o ponen en contacto (ἅψασθαι, ἁπτέον, o hacen tender, τείνει) hacia la IDEA de lo BUENO (526 e; 529 a, b; 532 a, b, c; 533 a; 540 a). Preguntas-direcciones de paso de 1º a IDEA.

En tal método hay que formar a los verdaderamente filósofos, —sean uno, o más (540 d), sean varones o mujeres (540 c); y según tal método han además de seleccionar previamente los fundadores de CIUDAD y de su Politeía. Tal es "el quehacer (ἔργον) nuestro: al de los Fundadores" (τῶν οἰκιστῶν, 519 c; 520 a, b; 540 a).

FINAL

"Tal es la manera más breve y más fácil de dejar establecida la CIUDAD y la Politeía de que hemos hablado" (541 a).

"Lo es, y mucho", dijo Glaucón; "y de qué modo llegaría a ser real, si es que, alguna vez, llegara a serlo, me parece, Sócrates, que lo has dicho bien".

"Pues bien", dije yo: "¿no tenemos ya por suficientes estos razonamientos: los referentes a tal CIUDAD, y al varón que es a Ella semejante?, porque, ¿no está, además, en claro cómo hablaremos de lo que debe ser?".

"Está claro", dijo Glaucón, "y me parece que lo que preguntas ha llegado a su fin-y-final" (541 b) (Cl. I.4).

Advertencia final

CIUDAD y POLITEIA están fundadas por Palabra (λόγος): por palabra enrazonada, y por Fundadores que creen que tal palabra enrazonada o razón empalabrada es suficiente (ἅδην) fund mento para determinar CIUDAD y su esencia (Politeía).

En cuanto al engendramiento (γένεσις) efectivo de tal Ciudad —y de que Ella realice su Esencia: la esencia (politeía) de CIUDAD—, Glaucón concede a Sócrates "haber *hablado bien* de cómo se engendraría, en caso de, alguna vez engendrarse".

Si a λόγος se da la doble, conexa e inseparable significación de palabra-y-razón, el que todo —y en especial CIUDAD— haya, en caso de engendrarse, de engendrarse "según r zón", "según esencia", parecerá "evidente" (δῆλος, repetido dos veces) el que se lo pareciera (δοκεῖ) a Glaucón y a Sócrates, —griegos del siglo V a. C.

Y parecerá evidente (δοκεῖ, δῆλος) el que Glaucón crea haber ya Sócrates respondido perfectamente (τέλος, fin-y-final) a las dos últimas preguntas que Sócrates, recapitulando, acaba de hacerle.

Recuérdese que CIUDAD presupone preexistentes ciudad y Ciudad, —y sus regimenes peculiares (πολιτεῖαι). CIUDAD no se engendra, o viene al ser, de nada. "Palabra enrazonada" no crea ni ciudad ni Ciudad. La Palabra-enrazonada —la que se ha ido diciendo desde 484 hasta 541 b— es la que crea o funda CIUDAD.

PARTE QUINTA

A) *Tipos de regímenes, y de varones políticos, —y sus formas degeneradas.*

1) La *ciudad* está regida por leyes naturales; y, en rigor, no tiene "politeía": régimen político. Su rey será rey-pastor, patriarca, adalid. La *ciudad* se guía por mitos, costumbres, tradiciones, hábitos de trato. Surge de las necesidades naturales y para satisfacerlas (359 b; 374 d). Requiere guardianes de tipo "perro de caza" (374 a; 376 c): mansos para con los de casa, fieros y fuertes para con los extraños.

Al "bello-y-bueno guardián de ciudad", se lo ha de educar en música y en gimnástica; y no en fábulas tradicionales —sobre dioses, muerte, artes. . .— que los desmoralicen, acobarden y enmo-

llezcan (376 e; 398). Profesión abnegada, en cuanto a posesión de bienes privados. Su mejor y única posesión: el oro divino del alma, regalo de los dioses (416 d, e; 417 a, b). (Libros I, II, III). Ciudad primera o primitiva.

2) La *Ciudad* está regida por leyes jurídico-morales o por moral hecha ley. *Ciudad* ha de y debe ser sapiente, valerosa, temperante y justa, siendo la Justicia la que coordine las clases ciudadanas, definidas por la virtud característica de cada una. División del trabajo o quehaceres ciudadanos: "hacer cada uno, individuo o clase, lo suyo" (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν). Así se define Justicia, —se define lo que *es* y lo que debe *hacer* (428 - 445).

Las virtudes de sapiencia, valentía y temperancia son virtudes: 1) de tres partes del alma individual, que, en alguno y alguna, llegan a ser carácter o temperamento; 2) son virtudes de tres clases ciudadanas, —de gobernantes, guardianes y artesanos; 3) son virtudes de Ciudad. Y subordinadas las tres del individuo a las tres mismas de la clase ciudadana; y subordinadas (1, 2) a Justicia, dan una Ciudad "justa": "La Ciudad justa".

Sócrates entrevé un solo eidos de Virtud (ἓν εἶδος ἀρετῆς, 445 c); y por tanto, un solo régimen político "virtuoso" de Ciudad: una sola politeía (justa).

"Hay, tantos eídoses de politeía, cuantos tipos de alma. Cinco de politeías, luego cinco de almas". "¿Cuáles?", —pregunta Glaucón. Y responde Sócrates: digo que el tipo de politeía descrito es "uno", aunque puede recibir dos nombres: cuando un solo varón manda, preeminentemente, sobre los gobernantes, el régimen se llamaría "realeza"; cuando mandan muchos, "aristocracia". "Esos dos tipos son 'un eidos', porque el que haya muchos o un solo gobernante nada alterarán de las leyes dignas de Ciudad, si usan ellos correctamente de la crianza y educación descrita".

"A esta Ciudad y a esta politeía llamo", dice Sócrates, "buena-y-correcta; y así también al varón correspondiente. Pero, si es ella *la* correcta, las demás son malas... y entran en cuatro eídoses de maldad" (449 a).

Iba Sócrates a nombrarlas por sus nombres, cuando Polemarco y Adimanto interrumpieron el tema para exigirle hablara inmediatamente de hijos, mujeres, algo más que con la consabida frase «todo es común entre amigos».

Sócrates accede, de mala gana, y desarrolla este tema desde 451 c hasta 471 c.

Al terminar este tema, parece debiera Sócrates tratar de los cinco tipos "justos" —buenos y correctos— de politeías y de almas. Mas pasa a tratar de la formación del "verdadero *filósofo*" que será el perfecto *gobernante* y *guardián*, formados los tres —que han de ser realmente el mismo— por el método y potencia dialéctica, que impele, arrastra y subordina todo —inclusive el eidos de Justicia— a la Idea-de-lo-Bueno: esencia (politeía) de CIUDAD y de CIUDADANO.

En resumen: *Ciudad* (justa-y-buena) y Varón justo-y-bueno son únicos en su orden; éste lo es por asemejarse: hacerse semejante a Ella. CIUDAD (justa-y-óptima, ἀριστοκρατίᾳ, 544 c), VARON semejante a Ella —semejable en ἀριστοκρατίᾳ *(ibid)*— son también únicos en tal orden, —sean o no numéricamente uno o muchos. *Luego* los demás tipos de ciudad y varón, y los regímenes políticos (politeías) que los definan a ella y a él son "peores" (χείρους, 545 a). Las formas de mala politeía son infinitas, mas se pueden reducir a cuatro eídoses —o tipos de politeías (449 a). Sócrates, después del largo paréntesis (449 - 544 c), va a describirlas, comenzando por denominarlas: 1) la primera y ensalzada por la mayoría es la de Creta y Lacedemonia; 2) la segunda, y alabada en segundo lugar, es la llamada "oligarquía", politeía rebosante en males inacabables; 3) la diferente a ésta, y que a continuación se engendra de ella, es la democracia, y 4) la tiranía genuina (γενναία): politeía diferente de todas aquellas y que es la enfermedad (νόσημα) cuarta y final de Ciudad (544 c, d).

Así que todos estos cuatro eídoses de politeía son "enfermedades" de Ciudad y, *a fortiori*, de CIUDAD.

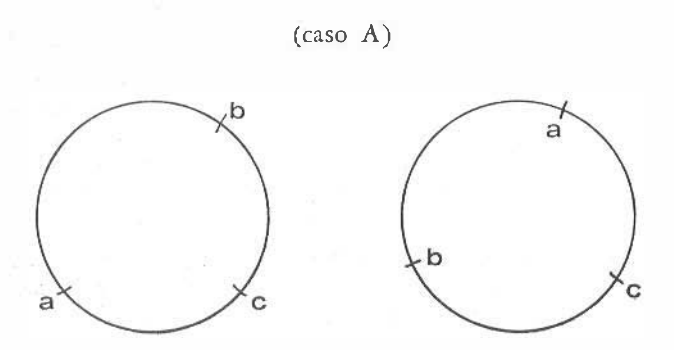
Enfermedades, ¿de qué estado de salud? ¿De qué politeía sana? —de la "aristocracia".

Plan de Sócrates: 1º) poner en consideración, primero, la politeía "amante-de-honra" (φιλό-τιμος), —haya que llamarla "timocracia" o "timarquía": gobernar (ἀρχία) o mandar (κρατία) por amor-de-los-honores. Considerada ésta, poner en consideración al varón tal que ella; 2º) la oligarquía y el varón "oligárquico"; 3º) puesta la mirada en "democracia", considerar al varón "democrático"; 4º) llegarnos a y ver Ciudad tiranizada; dar una mirada a alma tiránica, —y tratar de constituirnos en adecuados jueces de lo propuesto (545 b, c).

Como todas estas politeías son "enfermedades" de la Politeía única buena-y-justa de Ciudad-y-CIUDAD, ¿cómo de ésta proceden aquéllas? ¿Cómo es posible se enferme POLITEIA?

"Difícil es, por cierto", dice Sócrates, "que CIUDAD, así constituida, se desmorone" (κινηθῆναι, se conmueva ella por sí y en sí misma). Empero, y es principio general: "puesto que todo lo engendrado está sujeto a corrupción, aun tal constitución no permanecerá para siempre, sino se disolverá". Y la disolución consiste en esto: fecundidad e infecundidad de alma y cuerpo de toda clase de vivientes han de producirse circularmente; las circunvoluciones (περ-ὶτροπαί) de cada uno han de permanecer en contacto (ξυνάπτωσι) con las periferias (περί-φοράς) de los respectivos círculos, —círculo breve de pasar (βραχυπόρους) para especies de vida breve; contrario, para contrarias.

(caso A)

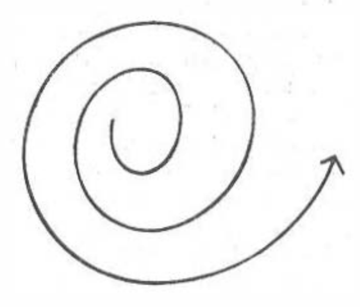


Sean círculos típicos. Pártase en ellos de donde se partiere (a, b, c), y dense cuantas vueltas (περὶ-ὅδοῦς) se quiera, moviéndose por sus periferias (περὶ-φοράς) se vuelve siempre a lo mismo: Constitución (σύστασις) matemática de Círculo. Eterna. In-disoluble.

Si los vivientes coajustan (συν-ἅπτωσι) sus vueltas o fecundidad-infecundidad-fecundidad... —que son circunvoluciones y evoluciones reales (περὶ-τροπαί)— de manera que estén en perenne contacto con sus "círculos", nada los desataría o desligaría sus ligaduras propias. Serían eternos "circularmente".

Mas si no las coajustan, sino proceden algo así como (espiral)

(caso B)



de manera que cada vuelta no acople con su comienzo, por más o por menos, tal circunvolución desata y desmorona a la especie (546 a).

Aplicado tal principio a la especie humana (546 b; 547 a): "Aun a los mismos gobernantes, educados por vosotros para guías de CIUDAD, sabios como son (καίπερ ὄντες σοφοί), por mucho que acoplen cálculo y datos sensibles, se les pasarán de largo las alternancias circulares de fecundidad y esterilidad de su raza, y engendrarán ellos alguna vez hijos, sin deber hacerlo" (546 b, c).

"Lo que no sucede respecto de lo engendrado por dioses (γεννητῷ θείῳ), pues lo cerca o encierra (περὶ-λαμβάνει), cual período propio, un número perfecto" (ἀριθμός τέλειος) (546 b).

Es decir: una duración que, medida y expresada en números, da un número perfecto. Y lo divinamente engendrado se coajusta geométrico-aritmético-cinéticamente con él. Cual sea ese número perfecto, queda sin indicar. Si por "número perfecto" entendemos lo que ya, por entonces, se entendía en matemáticas: "número que es igual a la suma de sus divisores propios", cual 6 que es igual a 1+2+3, los seis números perfectos que siguen inmediatamente al 6 son 28, 496, 8.128, 33.550.336, 8.589.869.056. Aun suponiendo que los conociera Sócrates, ¿cuál de ellos es el número perfecto de los engendros divinos?

Si por "perfecto" se entiende "tres" o un múltiplo de tres —por sí o por 12, que es otro número preferido por otras razones—, lo

de "perfecto" aludiría a que 3 es el primer número que tiene en sí la tríada de "principio-medio-fin". Cada unidad de él puede hacer de. . .; de cada una a través de las otras dos, se vuelve a la inicial: círculo. En este caso el número perfecto que circunda coajustadamente el período de lo divinamente engendrado pudiera ser el de "tres veces diez mil años", $3 \times 10.000 = 3 \times 10 \times 10 \times 10 \times 10 = 2^4 \times 3 \times 5^4$, o sea: El Gran Año, al terminar el cual todo lo del Universo vuelve exactamente a la posición. . . en que el dios lo creó. (Caso A), cerrándose el Círculo o período del Universo. Mas el (o los) gobernantes-filósofo-dialéctico debiera saber, ante todo, el número propio del período de la raza humana: los momentos de engendrar, los momentos de abstención, de manera que, al cerrarse el círculo de ese número geométrico (ἀριθμός γεωμετρικὸς, 546 c), coincidieran y se coajustaran las alternancias de fecundidad-infecundidad-fecundidad-infecundidad. . . "dirigidas" por los guardianes que aparean novios y novias, cumpliendo así el caso A; y no, el Caso B.

¿Cómo un gobernante-filósofo-dialéctico-guardián calculará tal número, "señor" (κύριος) de tal acontecimiento decisivo para la raza humana?

Sócrates indica los pasos del cálculo.

Ni aun ayudado de todos los traductores y comentadores de este pasaje (546 b, c, d) se atreve este traductor e introductor a proponer una respuesta que se acerque a la solución (?) más de lo que los anteriores han alcanzado. Lo siguiente, por tanto, no pasa de indicaciones, de sugerencias, de condiciones necesarias, tal vez, mas no suficientes, para fijar dicho número, cual lo pudiera fijar un griego, Sócrates.

1°) Se trata de un Número "secreto", conocido de guardianes (φύλακες), formados en matemáticas "dialécticas", y empleado por ellos para fines sutiles, cual Idea-de-lo-Bueno a alcanzar mediante medios expuestos a maliciosas y odiosas interpretaciones en las relaciones —selección, tiempos de apareamiento. . .— entre novios y novias.

Por tanto: la fórmula de tal Número, su cálculo para cada caso, no puede ser pública, ni para los matemáticos no dialécticos, ni para los ciudadanos. A los primeros no puede dárseles la fórmula en términos matemáticos usuales (geométrico-aritméticos) sino, a lo más, en términos y frases retocados o ambiguos (matemática-dialécticamente); a los segundos, fuera inútil dársela. Si esto fue así, ya

para entonces, ¿qué sentido tendría aun ahora el mero descubrir una fórmula matemática pura?, —cual esas de $(3\times4\times5)^4=12\times\times960.000$; $(36\times36)\times(10.000)=12.960.000$; $(27\times100)\times(48\times\times100) = 12.960.000$, etc.

2º) Notemos algunas de las ambigüedades matemáticas de las expresiones, introducidas por la dialéctica, filosófico-matemática, de los guardianes de CIUDAD.

a) αὐξήσεις δυνάμεναι τε καὶ δυναστευόμεναι: aumentos por potencias, aumentos potentes, cual se aumenta a 2 elevándolo (decimos nosotros) a la segunda potencia, $2^2 = 4$ $(4>2)$; o se aumenta por potencia a $\sqrt{2}$, multiplicándolo por sí mismo, o sea $\sqrt{2} \cdot \sqrt{2} = (\sqrt{2})^2 = 2$. $(2>2)$. El poder (δύναμις) de este tipo de aumento, —frente a aumentar algo por suma, vgr. $2+1$, $10+3$...— consiste en que dé un número racional, decible (ῥητός) con definición-conceptual-verbal-finita, bien determinada. Así la irracionalidad de $\sqrt{2}$ desaparece por virtud de $\sqrt{2} \cdot \sqrt{2}$, $(\sqrt{2})^2 = 2$; la irracionalidad de $\sqrt{50}$, desaparece por la "potencia" de $(\sqrt{50})^2$, etc. Tal es el "poder" de la potenciación, que hace que todo —número racional o irracional indiferentemente, 2, $\sqrt{2}$; 50, $\sqrt{50}$...— termine en racional: "hecho todo coincidente y decible entre sí" (πάντα πρόσηγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα) por aumentos dominantes y dominados, por tres intervalos y cuatro límites de realidades sometidas a los pares de relaciones de semejante-desemejante, acreciente-decrépito. Aumento dominante (δυνάμενος) lo da (o es) la potenciación, —así el 2 se aumenta a 4, por 2^2; aumento dominado (δυναστεώμενος) lo hace (o es) la "radicación", —así el posible aumento de 2 queda dominado por $\sqrt{2}<2$. Los aumentos dominantes son decibles (ῥητά) o racionales; los dominados son ἄῤῥητα indecibles o irracionales.

(De δυναστείας, ha hablado Sócrates, y no benévolamente, un poco antes, 544 d). ¿Se trata de una ambigüedad, introducida de intento por los guardianes, a costa del sentido, admitido ya, de "potenciar" (δυνάμεις)?

b) "Aumento" es aumento *de* algo (previo) *en* algo (previamente) suyo, conservando una uniformidad entre lo aumentado y aumentante, —algo que ya era "pesado" aumenta en peso y continuará siendo, tras el aumento, "pesado". En otro caso se trataría de una transformación.

¿Qué cosa es, pues, la que aumenta y aumenta con qué? Los guardianes —sabios realmente, ὄντες σοφοί en matemáticas dialécticas, en cálculo racional, λογισμῷ, aplicado a sensaciones (μετ᾽ αἰσθήσεως), a observaciones cual las de cosas físicas, astronómicas, tratadas dialécticamente durante su educación— saben que el material inicial —el humano, en especial el de novios y novias— está sometido a dos pares de relaciones: semejamiento-desasemejamiento, acrecentamiento-decrecimiento, o en términos de realidades vivientes que van a dar vida, sometido a los procesos de asimilación-desasimilación, crecimiento-decrepitud; a tales relaciones, indefinidas de suyo, hay que ponerles "límites": cuatro límites (τέτταρας ὅρους), pues son cuatro los términos de las dos relaciones. Asimilación que dé aumento "finito"; desasimilación "limitada"; "crecimiento" delimitado... Matemáticamente, a todo número (o línea) se lo puede aumentar, por suma o potenciación, cuanto se quiera; e igual, disminuir. No así en "engendros humanos" (γεννετῷ ἀνθρωπείῳ), sometidos a límites en todo eso.

¿Cuáles son la cantidad y calidad de cada uno de tales cuatro "límites" respecto de lo humano a engendrar? De haberlos señalado, o aludido, Sócrates, fuera factible para un matemático, calcular los números incluidos dentro de tales límites, —cual si a x se lo somete, diríamos ahora, a la condición de ser un primo comprendido entre 2 y 8, $2<x<8$, los números posibles son 3, 5, 7; y se puede hablar del menor o del primero (ἐν ᾧ πρώτῳ) de ellos, —aquí el 3.

El guardián de CIUDAD, matemático dialéctico, lo sabe; y por ello habla no de *un* número, sino de *el* primero (o menor) entre varios posibles, matemáticamente, en matemáticas (física, fisiología, astronomía...) no dialécticas, o no subordinadas a Idea-de-lo-Bueno. Así que ese número "12.960.000" es uno de tantos de los encerrados entre los cuatro límites fijos; y, cuando más, puede ser el primero (o menor) de ellos (ἐν ᾧ πρώτῳ) en que se cumplen las condiciones en los límites. Es, cuando más, tal número uno de todos (ξύμπας οὗτος ἀριθμός) ellos. Y hay que demostrar que es "el primero" (o el menor, o el máximo).

c) El (o los) guardián de CIUDAD, educado en música, *dialécticamente* aprendida y sida, ha de someter el número que haya de ser "Señor de generación humana" a tal música. "Tres intervalos" (τρεῖς ἀποστάσεις) y "dos armonías" (δύο ἁρμονίας) constituyen dos condiciones más que delimitan o restringen los que pudieran ser números (ξύμπας) aceptables dentro de los cuatro límites (de las

dos relaciones); y hacen que eso de "primero" (o el menor o máximo) no pueda decidirse, además de lo anterior, sino por "música dialéctica".

Sócrates lo sabe; y dice: "de esos (ὧν)" números, aceptables matemáticos-dialécticamente por Guardianes de CIUDAD, "el que es base (πυθμήν) epítrita (ἐπίτριτος...)". La significación matemática de "epítritos" estaba ya fijada. Es un adjetivo de algo que hace de base o punto de partida numérico. Si el punto o número de base es el 1, uno "epítrito" es $1+1/3$ o mejor, $1 \cdot (1+1/3)$; si se parte de 2, 2 "epítrito" es $2 \cdot (1+1/3) = (2+2/3)$. En general, si se parte de un número cualquiera *a* (*a* "epítrita") es, $a \cdot (1+1/3) = (a+a/3)$.

Así que $1 \cdot (1+1/3) = (1+1/3) = 4/3$; $2 \cdot (1+1/3) = (2+2/3) = 8/3$, etc.

d) Tres intervalos (τρεῖς ἀποστάσεις), dos armonías (δύο ἁρμονίας). El Número "Señor de la generación humana" con que los guardianes vigilan el que adquiera el carácter de "óptima" (τοὺς ἀρίστους) está sometido a dos condiciones "músicales": tres intervalos y dos armonías, matemáticamente definibles. Por tanto, coajustables (συζυγείς) por ello con los demás componentes de tal Número. Los intervalos (o distancias) están formados por las relaciones $1/2$, $2/3$, $3/2$ —relaciones estas entre los números fundamentales 1, 2, 3.

Es claro que $1/2$, $2/3$, $3/2$ no son puros números, sino números geométricos, designativos además de la longitud de cuerdas tensibles y vibrantes. Las dos armonías, dice Sócrates, son: una, de igual por igual número de veces, aquí "cien cien veces" (100×100). La otra, igual por desigual en longitud (μήκη): un lado (o número geométrico) de cien de los números de los diámetros racionales de cinco, restando una unidad de cada uno de ellos; o de cien de los números de los diámetros irracionales de cinco, restando de cada uno dos, pero cien de tres al cubo.

Tratemos de fijar el sentido de esta frase. Se trata, como de sujeto peculiar, del cinco (πεμπάς). Primer adjetivo de él "diámetro". Aceptemos que "diámetro" equivalga a "diagonal"; "diagonal" es, por antonomasia, para el griego, la línea que une dos vértices opuestos del "cuadrado" de lado unidad; su mitad es el triángulo rectángulo que dio origen al primer irracional: $\sqrt{2}$, escrito y pronunciado a nuestra manera y lengua, que es el diámetro irracional (ἄλογος,

ἄῤῥητος) típico. Así que "diámetro" equivale, aritméticamente, a raíz cuadrada de (un) número: 2, 3, 4, 5..., 9, 10... Diámetro de cinco es, pues, $\sqrt{5}$. Diámetro "racional" de un número *a* es, pues, o bien $(\sqrt{a})^2$: diámetro "racionalizado" (por potencia 2); o bien $\sqrt{a}$ es, sin más, ya, diámetro "racional" cuando *a* es número cuadrado, —vgr. $4 = 2\times 2$; $9 = 3\times 3$; $16 = 4\times 4$...

Sócrates habla, en plural, de números de los diámetros racionales de 5. Diámetros de 5 son, pues, entre otros $(\sqrt{5})^2 = 5$, $(\sqrt{5\times 2})^2 = 10$, $(\sqrt{5\times 3})^2 = 15$... $(\sqrt{5\times 5})^2 = 25$... $(\sqrt{5\times 10})^2 = 50$... $(\sqrt{5\times 2})^2$... $(\sqrt{5\times 10})^2$, etc., son diámetros "racionalizados" (de 5); mas $(\sqrt{5\times 5})$ o $\sqrt{5^2} = 5$, $\sqrt{5^4} = 25$, etc., son diámetros "racionales" de 5.

De los diámetros "racionales" de 5 hay que restar, de cada uno (ἑνός ἑκάστων) una unidad, vgr. $\sqrt{5^2}-1 = 4$; $\sqrt{5^4}-1 = 24$...; de los irracionales (racionalizados) restar dos, vgr. $(\sqrt{5\times 2})^2-2 = 8$... $(\sqrt{5\times 10})^2-2 = 48$, etc.

Recuérdese que el griego tiene que racionalizar (λόγος) para poder, a la una, pensar-y-hablar (Cl. I.1) todo. Lo que es ya sin más racional, está ya sin más racionalizado; respecto de lo que no es aún racional hay un procedimiento para racionalizarlo, procedimiento a aplicar "necesariamente" y su resultado es (estado) final. Estado final de $\sqrt{2}$ es $(\sqrt{2})^2 = 2$; estado final a dar a $\sqrt{5}$ es $(\sqrt{5})^2 = 5$, etc. Restar de un número racional (inicial o finalmente tal) una o dos unidades lo deja aún en racional. "Todo resulta coincidente (o coajustado, προσήγορα) y racional (ῥητά)" —o coajustado a racional— o por racional, o por "llevado (πρὸς) al terreno público oficial (ἀγορά) matemático: los números enteros o racionales".

Otro número fijo: ἑκατόν κύβων τριάδος, 100 de tres al cubo $= 3^3\times 100 = 2.700$. Número directamente racional.

Resultado: *la primera armonía* es un número (directamente) racional: 100×100 $(= 2^4\times 5^4)$: un cuadrado, múltiplo (100) del cuadrado de lado unidad (1×1).

En la *segunda armonía:* todo es, o desde el comienzo, o al final, racional, —por racionalizado. $3^3\times 100 = 2.700$.

Tanto que un lado (longitud, μῆκος) sea, sin más, racional, por ser su longitud (expresada: pensada-y-dicha λόγος, ῥητός) la de cien de los diámetros "racionales" de cinco, disminuidos en uno, o que el otro sea cien de los diámetros irracionales ("racionalizados") de cinco, disminuidos en dos, o que sea cien de tres al cubo, el resultado se halla en el dominio "racional". Los guardianes de CIUDAD tienen el deber de saber tal número, que es el menor (o primero) de un conjunto especial de números racionales (ἐν ᾧ πρώτῳ).

Tal número no es, a diferencia del período de lo divinamente engendrado, número perfecto que se ajuste perfectamente, cual periferia (περὶ-λαμβάνει) a lo engendrado divinamente, y esto a él. El Número de lo humanamente engendrado (y a engendrar por novios y novias) no se coajusta perfectamente con esto y esto con él.

La primera armonía prefija un número racional (10.000), que no es número "perfecto", aunque se acerque por otra parte al número del Gran Año (30.000, o 36.000 años ∼ 12.960 días), período tras el cual todo vuelve al principio o se cierra en círculo, a pesar de no ser el número de tal período número perfecto, sino hallarse entre dos perfectos. De modo que el plan de coajustarse lo más posible al número del Gran Año es un plan racional de aparear oportunamente (καιρόν) novios y novias, —o la generación humana.

De guiarse los Guardianes por la segunda armonía, el acercamiento al Gran Año lo daría también el diámetro irracional (racionalizado) de $(\sqrt{5 \times 10})^2 - 2 = 48$; 48×100; $4 \times 800 \times 2.700 =$ 12.960.000. Otros diámetros irracionales de 5 (racionalizados) podrían elegir para el apareamiento genésico humano los Guardianes, teniendo presentes datos reales sensibles (αἰσθήσεις) ofrecidos por las dos relaciones, los cuatro límites suyos y los tres intervalos, todo ello fundido en una fórmula: "acercarse lo más posible, mediante aumentos dominantes y dominados (a^2, $\sqrt{a}$ ...), mediante suma (συζυγείς) de base (πυθμήν) y epítrito ($a + a/3$) al Número del Gran Año". Estos son los recursos matemáticos a emplear.

Quedan dos cuestiones decisivas: 1) "A la base epítrita, sumándole cinco y aumentándola en tres da dos armonías" (las dichas). Pero, ¿cuál es dicha base? Representémosla, o hablemos de ella, por x. Tal frase se dirá ahora $[x(1 + 1/3) + 5] \cdot 3$. ¿Qué se entiende por "παρ-έχεται"?: ¿Da?, ¿es igual?, ¿se presta a?... Supongamos que signifique "igual a". O sea, habrá x de cumplir la ecuación $[x(1 +$

$+1/3)+5] \cdot 3 = 100 \times 100$. El epítrito $(1+1/3)$ es $= 4/3 = 2 \cdot 2/3$; y $2/3$ es intervalo músico central $1/2$ — $2/3$ — $3/2$; de modo que escribiríamos:

$$[(4/3x) + 5] \cdot 3 = 100 \times 100.$$

O sea, x = 2.500 (aprox.). Tal sería la Gran Base, en caso de adoptar los guardianes de CIUDAD la primera armonía para aproximar el apareamiento al Gran Año. Habrían, además, elegido de los tres intervalos (básicos) musicales el central, y de él el múltiplo mínimo. Igual valor de *x* resulta, en el caso de adoptar el método más flexible de la segunda armonía.

2.700 suele señalarse cual "período" de la raza humana, período de 2.700 años que le asegura una fecundidad óptima en número y calidad de "gobernantes" y "gobernados".

2.500 (2.495) es del mismo orden. Al cabo de 2.500 años ha de cerrarse el círculo según el modelo del caso A; se vuelve al mismo número de novios y novias fecundos durante el mejor período de fecundidad (entre 30 - 50 años) para varones; entre 20 - 40, para hembras; a las mismas (óptimas) notas de caracteres corporales (altura, robustez) o mentales... Si a la primera vuelta (2.500) . 1, o a la segunda (2.500) . 2 ... o a la n^a^ (2.500) . n no se repite el nivel óptimo, los Guardianes han de rectificar el desvío, porque tal rectificación no se hace automáticamente, cual en el caso del período de los engendros divinos.

En qué concretamente haya de consistir tal rectificación —"selección artificial" de caracteres, tiempos de apareamientos— no lo dice Sócrates, ni siquiera alude a ello. No tiene un traductor la obligación de suplirlo.

2) Si los Guardianes de Ciudad no rectifican a tiempo "por no coajustar cálculo y datos sensibles", la generación siguiente y las siguientes de gobernantes no sabrán ya discernir entre razas, —de oro, de plata, de hierro...; "nacerán razas, mezcla de hierro y plata, de bronce y oro, predominando desemejanza, desigualdad, desarmonía, engendradas las cuales, engéndranse a su vez, y siempre, guerras y enemistades". "De este tal proceso hay que afirmar surgir necesariamente y siempre, donde él surja, Escisión" (547 a).

"Y surgida Escisión, las razas de hierro y bronce vanse en pos de ganancia: tierras, casas, oro, plata...; mientras que las razas

de oro y plata, por ser ricas de alma, vanse hacia Virtud y antigua constitución. Después de violentas tensiones llegan a un término medio..." (547 b, c).

Y se llega a un régimen, o politeía, intermedio entre aristocracia y oligarquía (547 c). Tal es la Timocracia.

Sócrates la describe, y describe al varón correspondiente (547 c; 555 a); proseguirá con la caracterización de oligarquía y su varón (550 c; 555 a); después, con la de democracia y varón demócrata (555 b; 562 a) y con las formas de paso, o de engendramiento entre tales politeías, —todas malas, respecto de *la* Politeía justa-ideal.

Finalmente trata de "¡la politeía más bella y del varón más bello!": de la Tiranía y del Tirano; de cómo se engendra de la democracia, por casi el mismo proceso según el que de oligarquía se engendraba democracia (562 a; 580 c).

De la tiranía había dicho Sócrates —al comenzar el estudio de los cinco eídoses o tipos de politeías, degeneradas por apartarse de *la* Politeía, propia de Ciudad la *justa*, y de la Politeía propia de CIUDAD *la Buena*— que es la Tiranía "la cuarta y extrema enfermedad de Ciudad" (544 c, d); y aquí (571 a; 579 c) ha demostrado que el varón tiránico es el más desgraciado de los hombres. "En verdad, *el realmente* (τῷ ὄντι) tirano es, *realmente* (τῷ ὄντι) esclavo" (579 e).

Ha dado de esto una primera demostración, de tipo eidético. Al degenerarse la Unidad o unicidad de Politeía *la Justa,* engéndranse politeías, infinitas; todas malas, y, de entre ellas, cinco eídoses o ejemplares de Maldad, —y de hombres malos.

(1ª Prueba de la) Victoria de Politeía *la Justa* sobre las injustas (las demás, especialmente las cinco).

A continuación añadirá Sócrates dos pruebas más de lo mismo.

(2ª) Ciudad, y alma de cada uno, están divididas según tres eídoses (κατὰ τρία εἴδη). *Luego* ha de haber tres clases de placeres, de apetencias y de gobiernos, —cada uno peculiar de cada eidos de *alma* o de *vida.* Ha de haber tres géneros (γένη) de hombres: amante-de-saber (filó-sofo), amante-de-mandar (filó-nico), amante-de-ganar (filo-kerdés). *Luego* ha de haber tres eídoses de placeres, para estos tres géneros de *hombres.* Placer propio de "saber", de "mandar", de "ganar". Cada género de hombre afirmaría que su vida, y el

placer peculiar de ella, es ella, y él, el más placentero y más exento de penas, —dejando aparte eso de compararla y compararlo con el vivir más bello o más feo, peor o mejor.

Ahora bien: la decisión de esto debe guiarse por la mayor experiencia (ἐμπειρότατος) en eso de placeres.

Pues bien: La máxima experiencia la tiene el filósofo, no sólo respecto de su deleite (y vida) propio, sino aun de los demás (los de mandar y ganar). Solo él junta experiencia con "sapiencia". El instrumento de juzgar (ὄργανον τοῦ κρίνεσθαι, 582 d) le pertenece sólo a él; de él solo es también el instrumento de juzgar mediante "razonamiento" (διὰ λόγων). *Luego* lo que tal amante-de-saber y de-razonar alabe es lo verdaderísimo.

Luego lo verdaderísimamente placentero es el placer de saber; y filó-sofo es quien juzga que el segundo lugar le corresponde al placer de mandar (del guerrero y del ambicioso); y el tercer lugar, al del ganaplata, o interesado o avorazado. Tenemos, pues (segunda prueba de la) Victoria de Politeía la *Justa:* la definida por el filósofo, —sobre las demás politeías, malas o no mejores, inclusive en cuanto a placer.

(Tercera prueba de la) Victoria del Justo sobre el injusto (583 b; 588 a). Fundada en la naturaleza ontológica del placer.

a) Placer y dolor son dos extremos, con un medio (ἐν μέσῳ) que consiste en *no* sentir *ni* placer *ni* dolor.

b) Placer y dolor son un cierto movimiento (κίνησίς τις) del alma.

c) Reposo es el contrario de movimiento; uno, extremo del otro.

d) *Luego* tal medio consiste en un cierto reposo (ἡσυχία).

e) Así que placer no es solamente ausencia de dolor; y dolor no es solamente ausencia de placer.

Además:

a') Necesidades cual hambre, sed... son una cierta clase de vacío en el estado del cuerpo; ignorancia, insensatez... son un vacío (κενότης) en el estado del alma. Tales vacíos o negaciones se rellenan con cosas reales, —alimento, inteligencia...

b') El relleno más verdadero lo da lo que tenga más de ente, de realidad (τοῦ μᾶλλον ὄντος).

c') De la esencia pura (καθαρᾶς οὐσίας), de la realidad pura participan más los eidoses de opinión verdadera, de ciencia, de inteligencia y en compendio de toda virtud que esos géneros de pan, bebida, carne y alimento en general, porque lo que participa de lo siempre igual, de lo inmortal, de la verdad —y siendo él mismo tal se engendra en otro tal cual él— ha de ser más real (εἶναι) que lo que jamás es semejante a sí y es mortal; lo es él y se engendra en otro tal cual él. Así aquello, en alma; estotro, en cuerpo.

d') Si, pues, placer es llenarse de lo conveniente a la naturaleza de cada realidad, lo que está más lleno en realidad y de lo real (τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον) haría gozar —de manera más real (ὄντως) y más verdadera— de verdadero placer; mas lo que participa de lo menor en realidad se llenaría, verdadera y firmemente, menos, —y participaría de placer no de fiar y menos verdadero.

"Necesarísimamente" —dijo Glaucón.

"Necesariamente participarán, añadió Sócrates, de placeres, mezclados con penas, de eidolos del verdadero placer, de placeres reducidos a sombras. . .".

Luego si íntegra el alma sigue, sin escisión, a la parte amante-de-saber, hará cada una su quehacer; será justa y recolectará aun los mejores y más verdaderos de los placeres propios. En cuanto a los tipos de hombres correspondientes:

a'') El *tirano* es el hombre más distante del verdadero y propio placer; el menos distante, lo es el *rey*.

b'') *Luego* el *tirano* vivirá la vida más desplacentera; el *rey*, la más placentera.

"*¿Cuánto más* (ὅσῳ) desplacentero es la vida del tirano respecto de la del rey?".

Hay tres clases de placeres: uno, genuino (γνησίας); dos, bastardos.

Si se parte del varón oligárquico, el tirano dista de él tres grados, pues el varón demótico está en el medio.

Luego el tirano, si es verdad lo anterior, cohabitaría, respecto de la verdad a partir del oligárquico, con un *eidolo* de tercer grado de placer.

— A su vez: el varón oligárquico está tres grados distante del real, si ponemos cual uno al aristocrático y al real.

Luego el tirano dista del verdadero placer tres veces, tres en cuanto a número.

Luego el *eídolo* de placer del tirano sería, a tenor del número propio de longitud, un número plano.

— Mas es claro cuánta resulta ser, según potencia y tercer aumento, la distancia.

Es claro para el calculador.

— Mas, si revertiendo de eídolo de placer a verdad (eidos) de placer, se calcula cuánto dista Rey de Tirano, se hallará, terminada la multiplicación, que el rey vive setecientas veintinueve veces, más placenteramente; pero el tirano, más desagradablemente, según esa misma distancia.

"¡Descomunal número el calculado!", para hacernos caer en cuenta de la diferencia entre ambos varones: el justo y el injusto, respecto de placer y pena.

— Y por cierto que es tal número el verdadero y ajustado a sus vidas, si es que días, noches, meses y años se coajustan con las vidas.

Pues se coajustan.

Si, pues, tanto y tanto vence, respecto de placer, el bueno y justo al malo y al injusto, ¿cuánto más descomunalmente vencerá respecto de vida decorosa, de belleza y de virtud?

"Descomunalmente, ¡por Júpiter!" —dijo Glaucón.

Advirtamos el planteamiento de Sócrates: a) tres grados de distancia entre 1, 2, 3, a saber: (2, 1) (3, 1) (3, 2). Sea t (tirano), d (demótico), o (oligarca): (d, t) (o, t) (o, d). Tres pares de comparaciones; b) entre aristocracia y oligarquía está la Timocracia (547 c) (T). Contando por uno al varón aristócrata y al real (587 d), tenemos tres pares más (T, o) (R, o) (T, R). Es decir, en fila o rango: tirano - demócrata - oligarca // oligarca - timócrata - rey.

(1º) (2º) (3º) (4º) (5º) (6º)

Tirano dista de Rey seis grados, —grados ¿de qué? Lo anterior se regía por la simple relación de extremos a medio, —demócrata

está entre (en medio) de tirano y oligarca, etc. Si a "oligarca" lo contamos por dos —en cuanto extremos frente a tirano (3º) y en cuanto extremo respecto de rey (4º), la distancia en rango de tirano a rey es de seis; si a "oligarca" lo tomamos como uno, la distancia es cinco. A "rey" y "aristócrata", Sócrates los cuenta por uno. Los grados o rango se cuentan, aquí, respecto de "placer" (verdadero), —no, respecto de bondad o maldad de Politeía, que, según Sócrates no hay sino *una* buena y *recta: la Justa.* Los demás son malos; y son "ejemplarmente" en cuanto eídoses, malos los 1º, 2º, 3º, 4º 5º Adviértase además que los números aquí empleados son, a la vez, cardinales (1, 2, 3, 4, 5, 6) y ordinales (1º, 2º, 3º, 4º, 5º, 6º). Sócrates habla explícitamente de τρίτος (tercero, 587 d), —aparte de triple, triplicar.

A su vez el rango de placer (eidos) es de dos grados: verdadero y bastardo (éste, de dos grados). Al bastardo llama Sócrates "eídolo".

A las longitudes (μήκη) se asigna un número (587 d, κατὰ τὴν τοῦ μήκους ἀριθμόν); y es asociación conveniente: geométrico-aritmética. Asignar a rangos de placer "números" es algo arbitrario y simbólico, ya que "placer" es cualitativo, sobre todo. Lo importante es hacer resaltar tal distancia-distinción. Sócrates elige potenciación (δύναμις, elevación al cuadrado) y "triplicación" (τρίτην αὔξην, elevación al cubo). Y dirá: el placer del tirano dista del verdadero placer (*el* de Rey - Aristócrata) tres veces, tres, —$3 \times 3 = 3^2$ ($= 9$). Es cual si reforzara Sócrates lo cardinal con lo ordinal. "9" es número plano, bidimensional; es nueve-y-noveno. Si, además, se introduce la gradación, ontológicamente más grave, entre eidos-eídolos, el placer (eídolo) del tirano dista y se distingue del placer (eidos) de Rey, en total, como 3×3 ($= 3^2$) (gradación anterior) y como $9 \times 9 \times 9$ ($9^3 = 729$), la gradación final. El Rey (y su placer, placer-eidos) vive setecientas veintinueve veces más placenteramente que el (placer-eídolo) del tirano. Graduación "tridimensional". Y, al revés, los desagrados de Rey son setecientas veintinueve veces menos desagradables que lo son para Tirano. Entre ambos varones: el Justo (el Rey) y el Injusto (el Tirano) hay tal descomunal (ἀμήχανον) número de diferencia, en cuanto a placer y penas; y es, por cierto, respecto de sus vidas tal número "verdadero y coajustado", si es que días y noches, meses y años son algo coajustado a ellas, —duren placeres o penas días, noches, meses, años. Tal descomunal número no tiene que ver, propiamente, con número de días del año, —conozcan o no Sócrates y Glaucón el Número de días del año... Basta con un solo placer, nominalmente común a Rey y a Tirano, para

que valga ese Número (cardinal-y-ordinal-eidético-eidólico, cual lo son placer, pena y sus grados).

Y termina Sócrates diciendo: ¿cuál y cuánta será la descomunal distancia entre varón bueno-y-justo, y, varón malo-e-injusto respecto de decoro de vida, belleza y verdad?

No indica Sócrates el Número que simbólicamente represente tal *Victoria* (tercera) de Justicia sobre Injusticia —y sus varones— respecto de decoro, belleza, virtud.

La misma descomunal distancia se mantiene en favor del Justo y de la Justicia, aunque la injusticia sea (o se diga ser) provechosa para el perfectamente injusto, con apariencias de justo (588 b; 590 c).

En el varón justo y bueno dominan, interior y exteriormente, justicia, decoro, belleza, virtud; en el injusto y malo domina, interiormente, la bestia (θηρίον); igual pasa en el menestral y cortesano: "el eidos de lo óptimo" (τὸ τοῦ βελτίστου εἶδος) no tiene poder para gobernar las bestias interiores; así que han de someterse al gobierno del mejor, en quien domina lo divino por tenerlo en su interior, en sí mismo (ἐν αὑτῷ).

Gobernados aquéllos por el Mejor, y éste por lo divino y sapiente interno, resultaremos en lo posible, todos semejantes y amigos, por gobernados por lo mismo. "El varón sensato (νοῦν ἔχων) vivirá todo lo suyo tendiendo a lo divino y sapiente, —imperturbable por magnitud o pequeñez de riquezas (οὐσία) (filo-kerdés). En cuanto a honores (timo-cracia) los huirá, tanto los privados como los públicos si perturban su tendencia a la perfección, a lo Mejor" (590 c; 592 a).

"*Luego,* dijo Glaucón, no querrá hacer política, si de mejorarse se preocupa".

"No, por cierto", replicó Sócrates, "ni *en* grande, *en* su propia Ciudad; tal vez ni aun *en* su patria, a no ser que le venga por suerte divina".

"Te entiendo", dijo Glaucón "hablas de *en* la CIUDAD cuya fundación hemos descrito; CIUDAD, asentada en palabras; porque no creo exista en lugar alguno de la tierra".

Mas, respondió Sócrates, tal vez su paradigma repose en Cielo a disposición de quien quiera verlo; y, para el vidente, reformarse a sí mismo según él. No hay diferencia alguna entre que sea ya real,

o lo será; porque él haría únicamente lo de tal CIUDAD; pero no, lo de ninguna otra.

"Es lo más verosímil", —dijo Glaucón.

Comparemos, precisamente este final (592 b) con el final (541 b): "Me parece, Sócrates" —dice Glaucón— "haber explicado bien cómo CIUDAD se realizaría, en caso de realizarse alguna vez".

En 497 a - 541 b, ha explicado Sócrates la Politeía propia de CIUDAD; su varón es el filósofo dialécticamente formado, el verdadero. Ambos, CIUDAD y Filósofo, guiados, impelidos, constituidos por Idea-de-lo-Bueno. CIUDAD *la Buena*.

En 543 a - 592 b, Sócrates ha hablado y razonado sobre *Ciudad la Justa:* Ciudad regida por Justicia (eidos), mas no dialécticamente tratada, es decir: tendiente, guiada y regida por lo Bueno (idea).

El varón de CIUDAD es el verdadero Filósofo.

El varón de Ciudad es "el sensato", —el poseedor de entendimiento (νοῦν ἔχων, 590 c); y entra como un eidos de entre los tres de hombre: el amante-de-saber (filó-sofo), el amante-de-mandar (filó-nico), el amante-de-ganar (filo-kerdés) (581 c). En definitiva, el hombre ha de gobernarse por la parte (suya) de saber, subordinando a ella las otras dos; y ha de gobernar por aquélla a aquellos otros cuya parte peculiar sea la de mandar (ambición de poder) o la de ganar (avorazamiento). Tal gobierno supremo se fundamenta sobre el eidos de Justicia y de preeminencia de placeres del Justo (Rey) sobre los del modelo de Injusticia (Tirano); mas no, sobre la preeminencia de la Idea-de-lo-Bueno, sobre la supremacía daimoniaca (δαιμονίας ὑπερβολῆς, 509 c) de lo Bueno (τὸ Ἀγαθόν).

Ciudad y CIUDAD han quedado fundadas (κατοικίζειν) y asentadas (κειμένῃ) por una parte en el paradigma de su respectiva politeía, lo cual se ha hecho en palabras bien enrazonadas o razonamientos bien empalabrados (ἐν λόγοις, εὖ εἰρηκέναι). Mas, por otra, el varón peculiar de ellas: el filósofo formado eidéticamente o dialécticamente, ha de hacer dos cosas: decidirse voluntariamente a mirar el paradigma propio expuesto o depositado en el Cielo (ἐν οὐρανῷ) de palabras enrazonadas; y depositado para que filósofo que lo mire se funde a sí mismo en él para y en la ejecución (πράξειν) de tal politeía únicamente, y no de ninguna otra (592 b). Si ha de realizarse en alguna parte de la tierra o patria tal politeía, así, y el tal varón la realizaría (541 b).

En esta conclusión coinciden Sócrates y Glaucón; y con ella se cierran, dicho convencionalmente, el libro VII (541 b) y el libro IX (592 a).

"Está claro, y terminado (τέλος)". "Es ciertamente verosímil".

Apéndice (Libro X, 595; 621 d)

Adviértase 1º) lo forzado, aun en cuanto a estilo, de las frases introductorias: "Por cierto, dije yo" —Sócrates— "que son muchas y variadas las cosas en que estoy pensando acerca de tal Ciudad, que hemos fundado de la más correcta manera; y lo digo, no menos, reflexionando sobre poesía...

¿Qué?...

.

.

.

Escucha, pues; mejor, responde.

Pregunta".

2º) La manera más correcta la única correcta, de fundar Ciudad-CIUDAD ha sido ya realizada, fundándolas sobre Justicia (eidos) y sobre Bondad (idea) y sobre los dos tipos de filósofos, —sus varones a ellas coajustados. Ni poetas ni poesía pueden intervenir en el mismo nivel de Justicia-Bondad y filósofos en fundar CIUDAD-Ciudad.

3º) Las dos partes de este (convencionalmente) libro X, y sus dos temas: "imitación" (595 - 608 b), "alma-inmortalidad-premios y castigos después de la muerte" (608 c; 621 d), no están tratados —dialogados entre Sócrates y Glaucón— desde el punto de vista alcanzado: eidos de *Justicia,* cual politeía de Ciudad; e Idea de *Bien,* como politeía de CIUDAD.

El primer tema podría acoplarse en 365 - 366 a, b, libro II, o en 383 a, b, c (libro II); el segundo, empalmarlo con 330 d, e (libro I) o con 496 e (libro VI).

Argumento de los dos temas
Del primero:
Imitación (μίμησις)

1º) *Enfoque eidético.*

Se ha preguntado Sócrates por y con "qué es" (ὅτι ποτ' ἐστίν);

la pregunta a la que, "según el método acostumbrado" (ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου) se responde dando a ver un eidos y mirándolo cual idea (596 a, b, c).

"Estamos acostumbrados (εἰώθαμεν: Sócrates y Glaucón) a que quede establecido (τίθεσθαι):

a) El que hay un eidos que es, cada uno, único (ἓν ἕκαστον) respecto de muchos, cada uno (περὶ ἕκαστα τὰ πολλά) a los que atribuimos el mismo nombre (ταὐτόν ὄνομα). Atribuimos a tales muchos —sean lechos, mesas...— "el mismo" nombre uno y el mismo nombre; no, un nombre común a ellos, cual a mesas el de "plano"; o a lecho, el de "cuerpo". "Plano" no es el eidos de mesa, ni "cuerpo" lo es de lecho. A unicidad (originalidad) de eidos, unidad de nombres, mantenidas correlacionadas tales unicidades a pesar de la pluralidad. O al revés: tal multitud no destruye tales unicidades correlativas.

b) Mas tal eidos puede ser tomado como "idea" hacia (596 b, c) la cual, como hacia paradigma (dechado) mira el artesano al fabricar (δημιουργεῖ) los instrumentos o enseres correspondientes, —mesa, lechos... de que nosotros nos servimos (Cl. III.1).

Eidoses —y sus nombres— son términos de visión (νοῦς) y locución (λόγος) desinteresadas frente a fabricación y uso de lo fabricado por artesanos y artesanías... *Idea* es eidos mirado (βλέπειν) interesadamente, en orden a fabricación por artesanos; de enseres para uso nuestro.

c) El artesano no produce (ποιεῖ) ni el eidos ni la idea (del eidos) de los aparatos (596 b, e; 597 a); ni produce el "qué es" de un enser (ὅ ἐστιν) ni el aparato en cuanto ente (τὸ ὄν 597 a). Produce un cierto o particular lecho (κλίνην τινά), algo así (τοιοῦτον) como "ente"; no, un ente que exista perfectamente (τελέως εἶναι ὄν).

Con este punto (c) se inicia el enfoque onto-lógico.

2º) *Enfoque ontológico.*

a) Tres clases de entes —ejemplificadas aquí en el caso de "lecho"— y tres clases de productores.

a.1) Lecho que "está siendo en la naturaleza propia" (ἐν τῇ φύσει οὖσα): lecho "ente", lecho "en esencia". Su productor, su autor, es dios.

a.2) El lecho que fabrica el carpintero.

a.3) El lecho que hace el pintor.

a.11) "Dios, o porque no quiso, o porque alguna Necesidad se le impuso (ἐπ-ῆν) de no hacer más de uno, produjo, cual obra propia (ἀπ-οργάσασθαι), un solo lecho: el en naturaleza propia: el lecho que es el lecho mismo". Sócrates intenta demostrárselo a Glaucón por dos razones conexas: *Primera:* aunque Dios hiciera únicamente dos lechos de la clase (a.1), ninguno de ellos dos será el Lecho "que lo es" (ὅ ἐστιν); el Lecho aquél; pues reaparecería un lecho: el que es "lo que es" Lecho, y del que aquellos dos tomarían el eidos de Lecho; por tanto no serían cada uno el "realmente" (ὄντως) Lecho, que, por ser tal, de nadie participa, sino otros, de él.

Segunda. Sabiendo Dios lo cual y queriendo ser hacedor (ποιητής) realmente (ὄντως) tal de Lecho realmente (ὄντως) tal, y no uno de tantos hacedores de uno de tantos lechos, produjo ese Lecho que es único por naturaleza.

A tal productor llamémoslo —dice Sócrates a Glaucón— "Productor Natural" (φυτ-ουργόν).

a.21) El carpintero es artesano (δημ-ουργόν); productor artesanal, de lecho.

a.31) Mas el pintor no es ni productor artesanal ni hacedor de algo así.

"¿Qué nombre, pues, darle?".

El más ajustado, y con-mesurado, es el de "imitador", de lo que los artesanos hacen.

Así que: *definición de "imitador":* productor de engendros (γεννήματα) distantes tres grados de la Naturaleza, —de lo que algo es de suyo (φύσις); y tres, de la verdad. (Y la correlativa definición de "imitación").

Dios es "Rey", —grado primero; y es hacedor de verdad.

Artesano, —grado segundo.

Poeta trágico, —grado tercero (τρίτος).

El grado primero abarca lo Ente (τὸ ὄν), la Verdad (ἀλή-θεια): lo que cada cosa es "en realidad de verdad": el eidos.

El segundo comprende "las obras"; el artesano no se empeña en imitar, sino en dejar "obras (ἔργα) muchas y bellas, cual monumentos-recordatorios (μνημεῖα) de sí mismo" (599 b).

El tercero produce εἴδωλα, φαντάσματα; no, entes reales, auténticos y verdaderos. El pintor puede producir todo en forma de eídolos de eidos o de obras (ἔργον, σκεῦος: mesa, lecho...) reducidos a parencial; a fantasmillas, —cual lo hace cualquiera girando hacia todas las direcciones un espejo (596 d, e): produce, brevemente, Sol, Tierra, animales, plantas, enseres..., a sí mismo, sin necesidad ni de arte ni de ciencia.

a.4) Respecto de cada obra hay tres artes: la usuaria, la fabricadora, la imitadora. "Obra" (ἔργον) es lo hecho propiamente por artesano, —no, por Dios, quien hace "ente" (τὸ ὄν: las realidades auténticas). Respecto, pues, de "obra" hay tres clases de artes y de artesanos: el fabricante de enseres (ὁ ποιητὴς σκεύους) no puede darles las calidades de eficiencia, belleza, corrección por solo mirar al dechado (ἰδέα: eidos en función de paradigma) (Cl. III.1), sino enterándose de la opinión del usuario propio (flauta-*flautista*, brida-bocado-*escudero*...) que es quien hace experiencia máxima (ἐμπειρότατος) y llega a tener ciencia (ἐπιστήμη: conocimiento seguro) de que el enser posee tales calidades: las que debe tener; *es* lo que *tiene que* ser.

El fabricante depende, pues, del dechado del enser y de la ciencia experimental del usuario propio del enser.

El usuario propio decide, por tanto, de la realidad eficiente del enser y hace que el fabricante llegue a tener confianza correcta de que el enser, fabricado por él, esté bellamente hecho, o malamente.

La arte imitativa (y el imitador) no produce ni "entes" ni "obras"; y no tiene usuarios. Nadie se sirve de mesa, lecho... pintados; nadie rige Ciudad ni gana batallas... según lo que de eso dice Homero, o un poeta.

Los artesanos han inventado procedimientos para disipar fantasmillas —o ilusiones visuales y táctiles; son los de medir, contar y pesar (602 d); y de ellos se sirve el alma.

Nada de esto hay en artes imitativas puras, —cual poesía: épica, trágica (602 c; 608 b).

"Concuerdo contigo" —dice Glaucón— "en lo que hemos explanado; concuerdo yo; y, creo, que también cualquiera otro" (608 b).

Aquí termina el primer tema.

Segundo tema

Premios para la virtud después de la muerte (608 c; 621 d)

Con la frase "y por cierto" (καὶ μὴν) comenzó el primer tema y comienza el tratamiento del segundo.

La posibilidad de premios para la virtud, después de la muerte, depende de que se pueda demostrar la inmortalidad del alma.

Demostración primera: por la naturaleza del alma (608 d; 613 e).

a) Hay bien (ἀγαθόν) y mal (κακόν).

Premisas de la prueba primera

Lo bueno salva y es provechoso, lo malo es destructor y corruptor.

b) Para cada cosa hay un *su* bien y un *su* mal.

c) Solamente *su* mal destruye a una cosa; mas no, un mal ajeno a ella.

d) Lo bueno no destruye nunca ninguna cosa.

e) Ni tampoco la destruye lo que no sea ni bueno ni malo.

Luego si hay un ente al que un (su) mal lo empeore, pero tal mal sea impotente para disolverlo y destruirlo, tal ente, así constituido por naturaleza, no podría perecer.

Ahora bien: son males propios de alma injusticia, intemperancia, cobardía, ignorancia. . . ; ellos la empeoran ciertamente, mas no pueden destruirla. *A fortiori* no pueden destruirla males ajenos a ella.

Luego necesariamente es inmortal (611 a).

"Sea esto así", —dijo Glaucón.

Premisas de la prueba segunda

Si un ente está compuesto de muchas partes, mas tal composición no es la bellísima (τῇ καλλίστῃ), no es fácil que sea eterno. Ahora bien: tal es el alma: está compuesta, en bellísima composición, de muchas (tres) partes.

Luego es eterna.

Empero, el alma puede estar en dos estados: 1) El actual, unida al cuerpo y sometida a otros males. Algo así cual el estado de Glauco, el dios marino; 2) El estado de verdad, a contemplar mediante razonamiento.

El razonamiento nos descubre *su* amor a la sabiduría (φιλοσοφία), *su* parentesco con lo divino, lo inmortal, lo siemprente; esto es lo que ella capta para sí, las cosas con que tiende a tratarse; y tal resultaría si a ello se diera enteramente... En tal estado se descubriría su verdadera naturaleza —si es polieidética o monoeidética—, cómo y de qué manera se ha.

En tal estado "la justicia es el bien supremo (ἄριστον) del alma en cuanto tal". *Por tanto* las recompensas están justificadas, tanto las que le otorgan los dioses, como los hombres (512 a; 613 e).

Demostración segunda: por un relato (estilo del de Alcinoo, Ἀπόλογος) y por un mito (614 b; 621 d).

Sócrates hace a Glaucón el relato de un varón, "todo un bravo": Er, el armenio. El relato original es de un "varón bravo", no de un poeta, sabio; y de un bravo a quien se lo da por muerto; revive a medias, pues su cuerpo queda, sin pudrirse, en la pira; y aparentemente muerto; mas el alma sálese de tal cuerpo, no realmente muerto, por tanto animado aún; sálese, mas no llega a quedar salida. En tal estado de quisisalida, lo que un varón "bravo" relate que vio no puede pasar de "cuento" o quisihistoria. Sócrates relata —sin retoques ni de eidética ni de dialéctica— tal relato, revoltijo natural en la mente de un "bravo", y reforzado el revoltijo por la ambigüedad del estado.

Tal revoltijo refuerza el natural de los sueños. Pasaje coherente, con coherencia vulgar y convencional sobre juicio de almas y clases de castigos; criminal famoso y su castigo. Pasaje (614 c, d) científicamente ininteligible, —revoltijo de arco iris, enderezado (εὐθύ) en columna (κίονα); con función de vínculo del Cielo, semejante a las cinchas de las trirremes; estas cinchas cohesionan las trirremes; ¿aquella luz "recta" cohesiona la rotación "entera" del Cielo...? El huso de la Necesidad extendido, de extremo a extremo, hace de eje de rotación (δι' οὗ) de todas las rotaciones. Huso y rueca son

dos instrumentos o enseres diferentes, aunque coordinados; aquí, en tal duermevela, quisivivo quisimuerto el bravo, Er revuelve y deforma y encaja en la rocadera rodajas, de labios-oráculos, de varios colores, con variadas velocidades. Ni Er les da los nombres de astros que uno creyera debía, explícitamente, darles; ni Sócrates lo hace. Sócrates, como dirá al final, salva el mito; lo mantiene tal cual, "sano y salvo" (μῦθος ἐσώθη), cual lo contó un quisimuerto siguiendo o revolviendo en duermevela astronomía implícita con nombres y oficios de diosas, sirenas y Moiras, cantando al unísono una armonía las sirenas; lo pasado-presente-futuro, las Moiras, al unísono con las sirenas.

Sigue la descripción de los oficios (tradicionales) de las Moiras; sobre todo, el de Láquesis —hija de Necesidad; la del Huso. Descripción, popular ya tanto en cuanto a posibles (corrientemente) tipos de vida, a elegir por cada alma, según el orden señalado por sorteo, como en cuanto a personajes tradicionales y sus típicas y popularizadas reacciones y en cuanto a subsiguientes premios o castigos.

Sócrates saca de todo ello, dirigiéndose al querido Glaucón, la conclusión general: "mirando a la naturaleza del alma, elegir entre la vida mala y la buena, llamando 'mala' a la que terminaría por hacer al alma más injusta; y 'buena' a la que más justa; lo demás enviarlo a paseo" (618 d, e).

Termina el bravo Er relatando —en duermevela— su quisirreviviscencia; relato que, ya bien vivo él, transmitió a los hombres, cual mensajero de lo visto y oído, elegido para esto por los dioses (614 d).

"Si damos fe-y-obediencia (ἂν πειθώμεθα) a este 'mito' tal vez nos salve... Mas si me las dais a mí —Sócrates...—, nos empeñaremos de todas las maneras en practicar justicia con sapiencia...; y la pasaremos bien, ya aquí, y en la peregrinación, la de Milenio: la que detenidamente hemos descrito" (621 d).

Tal es el 'mito' contado por un "bravo", —sobre cosas vistas y oídas por un quisivivo-quisimuerto. Contado por un amante-de-vencer (φιλό-νικος).

Mas no es el "mito" relat*ado* por un "amante-de-saber" (φιλό-σοφος).

Ni es "mito" relata*ble* por un "imitador" (μιμητής) —poeta: trágico, cómico...

Sócrates, fiel y discretamente, relata el relato de un "bravo", —tal cual éste lo relató. Así es como se lo salva y como no se lo destruye. Que filó-sofo e imitador, tal vez no lo salvaran, y, a su manera, lo destruyeran.

ΠΟΛΙΤΕΙΑ

[ἢ περὶ δικαίου, πολιτικός]

ΤΑ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ ΠΡΟΣΩΠΑ

ΣΩΚΡΑΤΗΣ,
ΓΛΑΥΚΩΝ, ΠΟΛΕΜΑΡΧΟΣ, ΘΡΑΣΥΜΑΧΟΣ,
ΑΔΕΙΜΑΝΤΟΣ, ΚΕΦΑΛΟΣ.

Α

I Κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ 327 a
Ἀρίστωνος προσευξόμενός τε τῇ θεῷ καὶ ἅμα τὴν ἑορτὴν
βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἅτε νῦν
πρῶτον ἄγοντες. Καλὴ μὲν οὖν μοι καὶ ἡ τῶν ἐπιχωρίων
πομπὴ ἔδοξεν εἶναι, οὐ μέντοι ἧττον ἐφαίνετο πρέπειν ἣν
οἱ Θρᾷκες ἔπεμπον. Προσευξάμενοι δὲ καὶ θεωρήσαντες |
ἀπῇμεν πρὸς τὸ ἄστυ. Κατιδὼν οὖν πόρρωθεν ἡμᾶς οἴκαδε b
ὡρμημένους Πολέμαρχος ὁ Κεφάλου ἐκέλευσε δραμόντα
τὸν παῖδα περιμεῖναί ἑ κελεῦσαι. Καί μου ὄπισθεν ὁ παῖς
λαβόμενος τοῦ ἱματίου· Κελεύει ὑμᾶς, ἔφη, Πολέμαρχος
περιμεῖναι. Καὶ ἐγὼ μετεστράφην τε καὶ ἠρόμην ὅπου
αὐτὸς εἴη. Οὗτος, ἔφη, ὄπισθεν προσέρχεται· ἀλλὰ περι-
μένετε. Ἀλλὰ περιμενοῦμεν, ἦ δ' ὃς ὁ Γλαύκων.

Καὶ ὀλίγῳ ὕστερον ὅ τε Πολέμαρχος | ἧκε καὶ Ἀδεί- c
μαντος, ὁ τοῦ Γλαύκωνος ἀδελφός, καὶ Νικήρατος, ὁ
Νικίου, καὶ ἄλλοι τινές, ὡς ἀπὸ τῆς πομπῆς.

Πολιτεία Aristoteles Πολιτεία (-εῖαι A -είας T) ἢ περὶ δικαίου Thrasyllus AT Πολιτείας πρῶτον F.

327 c 3 ἄλλοι: ἄλ. πολλοί F.

REPUBLICA

(O SOBRE LO JUSTO; POLITICO)

LIBRO PRIMERO

Personas del diálogo:

SÓCRATES, GLAUCÓN, POLEMARCO, TRASÍMACO, ADIMANTO, CÉFALO

327a I. Bajé ayer al Pireo con Glaucón, hijo de Aristón,
para adorar a la diosa, y con la intención de ver, a la vez,
de qué manera harían la fiesta los que ahora por vez primera
la dirigen. Pues, por cierto, que bella me pareció la procesión
de los coterráneos, pero no menos magnífica me pareció la
que enviaron los tracios. En habiendo adorado y visto, nos
volvimos a la ciudad. Mas viendo de lejos Polemarco, hijo
b de Céfalo, que nos preparábamos a volver a casa, mandó a
su esclavo corriendo con el mandado de que le aguardáramos.
Y tirándome del manto por la espalda, el esclavo dijo:
"Ruégaos Polemarco que le aguardéis". Y volviéndome le
pregunté dónde estaba él mismo. "El en persona, respondió,
viene detrás; aguardad pues". "Pues aguardaremos", dijo
Glaucón.

c Y poco después llegó Polemarco y Adimanto, hermano de Glaucón, y Nicératos, hijo de Nicias, y algunos otros cual si volvieran de la procesión.

Dijo pues, Polemarco: me parece, Sócrates, que os encamináis hacia la Ciudad cual para volveros.

Pues no te lo parece mal, dije yo.

Pues bien: ¿ves cuántos somos?, añadí.

Pero, ¿cómo no?

Pues bien: o no podéis o no pasáis de aquí.

Pero, repliqué yo, ¿no queda aún una cosa: que nos convenzamos de que nos habéis de dejar ir?

¿Qué podríais convencer, añadí yo, a quienes no escuchan?

No hay manera, dijo Glaucón.

Pues haceos al pensamiento de que no se os va a escuchar.

328a Y Adimanto añadió: ¿Que no sabéis que había hacia el atardecer carrera de antorchas sobre caballos, en honor de la diosa?

¿Sobre caballos?, dije yo; ¡cosa nueva por cierto! ¿Que el concurso consiste en montados sobre caballos pasarse unos a otros las antorchas que tienen en la mano? ¿A esto te refieres?

Así es, respondió Polemarco; y además harán toda una fiesta nocturna, digna de verse. Nos levantaremos y saldremos después de la cena; veremos tal fiesta; nos encontraremos
b además allá con muchos jóvenes, y dialogaremos. Quedaos, pues, y no hagáis otra cosa.

Y dijo Glaucón: parece que hemos de quedarnos.

Pues si tal parece, añadí yo, así ha de hacerse.

II. Fuimos pues a casa de Polemarco; y encontramos allí a Lisias y Eutidemo, hermano de Polemarco, y además a Trasímaco de Calcedonia y a Carmántides de Peanía y a Cleitofonte hijo de Aristónimo. Pero dentro estaba además Céfalo, padre de Polemarco; y me pareció estar grandemente enve-
c jecido, que no lo había visto desde mucho tiempo. Estaba sentado en una silla con cojín, coronado, porque acababa de hacer en la habitación un sacrificio. Nos sentamos pues, junto a él, que había allí, al derredor, algunas sillas.

Apenas, pues, me vio Céfalo, me saludó y dijo: Sócrates, ni siquiera nos frecuentas cuando bajas al Pireo. Y fuera menester, por cierto; porque si tuviera yo aún fuerzas para
d ir fácilmente a la ciudad no te haría falta venir tú acá, sino que nosotros iríamos a tu casa. Pero ahora has de ser tú quien venga acá con mayor frecuencia. Te confieso que cuanto más se me marchitan, entre otros placeres, los propios del cuerpo

tanto más se me acucian el apetito y los placeres de la conversación. Acompáñate de estos jóvenes, no dejes de hacerlo; mas visítanos como a amigos y grandemente familiares que somos.

Y, por cierto, Céfalo, respondí yo, que me place dialogar
e con los grandemente viejos; porque me parece que de ellos he de aprender —como de quienes han recorrido ya un cierto camino que también nosotros habremos de recorrer— cuál es tal camino: áspero y difícil o liso y transitable. Más aún: me sería un placer enterarme de qué te parece, puesto que estás ya en tal edad, eso que los poetas llaman "umbral de la vejez"; ¿es difícil de vivir? ¿De qué otra manera lo calificarías?

329a III. ¡Por Júpiter!, Sócrates, respondió: yo te explicaré qué es lo que me parece. Que nos reunimos muchas veces algunos de los que tenemos aproximadamente la misma edad, haciendo honor al antiguo proverbio. Pues bien: los más de nosotros nos lamentamos, reunidos, ansiosos de los placeres de la juventud y recordándonos de los Venéreos, de bebidas y comilonas y otras cosas que con éstas van; y se entristecen, cual privados de algo grande; y que entonces sí que vivían bien; pero lo de ahora no es ni vivir. Quéjanse además algunos de la vejez por las malascrianzas de los domésticos; y, encima de esto, y en lamentaciones, cantan a la vejez cual
b a causa para ellos de tantos males. Pero me parece, Sócrates, que los tales no encausan a la causa, porque si la vejez fuera la causa, aun yo padeciera eso mismo por ella, y también todos los demás que llegaron a esta tal edad. Ahora bien: yo me he encontrado ya con algunos que no se portan así. Más aún: en cierta ocasión me encontré con Sófocles, el poeta, cuando le preguntaba alguien: "¿Cómo Sófocles", decía, "te
c va en lo de Venus?, ¿eres aún capaz de yogar con mujer?". Y él respondió: "¡Habla bien!, hombre; que de eso, gustosísimamente me he escapado, cual si escapara de déspota rabioso y salvaje". Me pareció, pues, entonces haber él hablado bien y bellamente; y ahora no me lo parece menos; porque, en la vejez, hácese gran paz en eso y grande liberación. Cuando las apetencias cesan y relajan sus tensiones adviene de todo
d en todo lo de Sófocles: haberse librado de muchos y maniáticos déspotas. Pero en cuanto a esto y a lo demás referente a los domésticos la única causa, Sócrates, no lo es la vejez, sino el

talante de los hombres, porque si fueran educados y bienhumorados, aun la vejez resultárales moderadamente pesada; mas si no, Sócrates, tanto vejez como juventud hácenseles a los tales fastidiosas.

IV. Y yo admirado de oírle decir tales cosas, y queriendo
e que hablara aún más, le di un golpecito, y dije: Céfalo, creo que la mayoría, cuando te oyen decir tales cosas, no las aceptan, sino juzgan que llevas fácilmente la vejez, no por tu talante, sino por poseer gran riqueza, que, «para los ricos», dícese «haber muchos consuelos». Dices verdad, respondió, porque no las aceptan; mas no, ciertamente, por lo que piensan. Que, al contrario, pasa justamente lo de Temístocles,
330a insultado por Seribio, quien le decía no deber su buena reputación a sus méritos, sino a la Ciudad. A lo que respondió: "ni de ser yo Seribio, llegara a renombrado; ni Seribio, en caso de ser ateniense". Y a los no ricos, cuando llevan dificultosamente la vejez, se les aplica bien esta misma sentencia: que ni aún el más razonable llevaría la vejez con gran facilidad, y con pobreza; ni el no razonable, con riquezas, y viejo, estaría tal vez de buen humor.

Pero Céfalo, añadí, ¿lo más de lo que posees lo es por herencia o por sobreañadido por ti a ella?

b ¿Qué he de sobreañadir yo, Sócrates? Resulté intermedio traficante entre el abuelo y el padre; que el abuelo, tocayo mío, recibió una riqueza casi como la que yo ahora poseo, y la hizo multiplicarse muchas veces, mas Lisanías, el padre, la hizo disminuir a menos de lo que ahora es. Pero yo me doy por contento con dejársela a éstos no menos, sino un poquito mayor de lo que la recibí.

Te lo preguntaba, añadí, porque me parece no te con-
c tentan gran cosa los dineros; así obran, casi siempre, quienes no los adquirieron por sí mismos. Mas quienes los adquirieron los estiman doble que los demás. Porque de la misma manera como los poetas aman sus versos, y los padres a sus hijos, así también los traficantes se interesan por los dineros; por ser obra suya; aparte de, como los demás, por su utilidad. Así que resulta fastidiosa su compañía porque no quieren alabar cosa alguna fuera de la riqueza.

Es verdad, dijo.

d V. ¡Y grande!, añadí yo. Pero dime aún algo más: ¿cuál crees ser el mayor bien de que has disfrutado por poseer gran riqueza?

Uno, respondió, que, dicho, tal vez no convencería a muchos de que lo es; porque, Sócrates, ten por bien sabido que cuando uno cree estar ya cerca de la muerte, sobreviénenle miedo y cavilaciones sobre lo que antes no le venían; porque lo que se cuenta acerca del Hades: que el malhechor ha de pagar allí justo castigo, de ridículo hasta entonces, conturba ya el
e alma no sea verdad. Y sea por debilidad senil o por estar ya cual más cerca de lo de Allá, él mismo mira más en ello. Llénase, pues, de desconfianza y temor; recuenta ya y considera si en algo fue injusto con alguien; y, encontrando en su propia vida muchas injusticias, despiértase con miedo, cual los niños, prematuramente del sueño, y vive aguardando lo peor. Mas a quien nada malo reproche su conciencia hácesele
331a constantemente presente Esperanza, dulce nodriza de vejez buena, como dice Píndaro, porque bellamente, Sócrates, dijo eso de que a quien posee una vida justa y piadosamente

la dulce esperanza le acompaña;
para su corazón y para su vejez
nodriza tierna.
Esperanza: gobernadora suprema
de la versátil mente de los mortales.

Dícelo, pues, de grandemente admirable manera. Por esto yo mismo tengo a la posesión de riquezas por máximamente valiosa, no para cualquier varón, sino para el sensato; porque
b ni aun involuntariamente engañar a alguien o mentir, ni quedar a deber o a dios sacrificio alguno o a hombre dineros, después de lo cual irse, sin miedo, Allá, gran aporte es para esto la posesión de dineros; además de que tiene otras muchas ventajas; mas, una por una, Sócrates, el que la riqueza sirva para esto al varón sensato lo tendría yo por no la menor de las ventajas.

Bellísimamente hablas, añadí yo, Céfalo. Pero esto mis-
c mo: la Justicia, ¿afirmaremos ser ella, así sencillamente, decir la verdad y devolver a uno lo que de él recibió, o bien que esto mismo es unas veces justo, otras injusto, hacerlo? Lo digo por casos como éste: si de varón amigo en sus cabales

ἐλπίς, ἃ μάλιστα θνατῶν πολύστροφον
γνώμαν κυβερνᾷ.

Εὖ οὖν λέγει θαυμαστῶς ὡς σφόδρα. Πρὸς δὴ τοῦτ' ἔγωγε τίθημι τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν πλείστου ἀξίαν εἶναι, οὔ τι | παντὶ ἀνδρί, ἀλλὰ τῷ ἐπιεικεῖ· τὸ γὰρ μηδὲ ἄκοντά b
τινα ἐξαπατῆσαι ἢ ψεύσασθαι, μηδ' αὖ ὀφείλοντα ἢ θεῷ θυσίας τινὰς ἢ ἀνθρώπῳ χρήματα, ἔπειτα ἐκεῖσε ἀπιέναι δεδιότα, μέγα μέρος εἰς τοῦτο ἡ τῶν χρημάτων κτῆσις συμβάλλεται. Ἔχει δὲ καὶ ἄλλας χρείας πολλάς· ἀλλά γε ἓν ἀνθ' ἑνὸς οὐκ ἐλάχιστον ἔγωγε θείην ἂν εἰς τοῦτο ἀνδρὶ νοῦν ἔχοντι, ὦ Σώκρατες, πλοῦτον χρησιμώτατον εἶναι.

Παγκάλως, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις, ὦ Κέφαλε. | Τοῦτο δ' c
αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πότερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἁπλῶς οὕτως καὶ τὸ ἀποδιδόναι, ἄν τίς τι παρά του λάβῃ, ἢ καὶ αὐτὰ ταῦτα ἔστιν ἐνίοτε μὲν δικαίως, ἐνίοτε δὲ ἀδίκως ποιεῖν; οἷον τοιόνδε λέγω· πᾶς ἄν που εἴποι, εἴ τις λάβοι παρὰ φίλου ἀνδρὸς σωφρονοῦντος ὅπλα, εἰ μανεὶς ἀπαιτοῖ, ὅτι οὔτε χρὴ τὰ τοιαῦτα ἀποδιδόναι, οὔτε δίκαιος ἂν εἴη ὁ ἀποδιδούς, οὐδ' αὖ πρὸς τὸν οὕτως ἔχοντα πάντα ἐθέλων τἀληθῆ λέγειν.

| Ὀρθῶς, ἔφη, λέγεις. d

Οὐκ ἄρα οὗτος ὅρος ἐστὶν δικαιοσύνης, ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἃ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι.

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὑπολαβὼν ὁ Πολέμαρχος, εἴπερ γέ τι χρὴ Σιμωνίδῃ πείθεσθαι.

Καὶ μέντοι, ἔφη ὁ Κέφαλος, καὶ παραδίδωμι ὑμῖν τὸν λόγον· δεῖ γάρ με ἤδη τῶν ἱερῶν ἐπιμεληθῆναι.

10 οὔ τι : οὔτι που Stob. || b 1 ἐπιεικεῖ: ἐπ. καὶ κοσμίῳ Stob. || 6 γε ἓν : ἕν γε Stob. || c 4 λάβῃ : ταῦτα λ. F || ταῦτα om. F s. u. add. F^2 || 5 τοιόνδε : δὴ supra δὲ add. F^2 || 6 σωφρονοῦντος: καὶ σ. F || 8 πάντα om. F add. in m. || 9 ἐθέλων : -ον F^1.

uno recibiera armas, y si las reclamara de loco, ¿dirían todos que hay que devolvérselas, y que fueran justos quien las devolviera y quien quisiera decir la verdad entera al que en tal estado se halla?

d Correctamente hablado, dijo.

Luego no es ésta la definición de justicia: decir verdad y devolver lo que se recibió.

Pues ciertamente, Sócrates, lo es —dijo interviniendo Polemarco— si hay que creer algo a Simónides.

Por cierto, dijo Céfalo, os entrego el razonamiento, porque he de ocuparme ya de las cosas sagradas.

¿Así que, dije yo, Polemarco es tu heredero?

Por cierto que sí, respondió él sonriendo; y a la vez íbase a lo sagrado.

e VI. Dime pues, tú, el heredero, añadí yo, ¿qué afirmas decir correctamente Simónides, al hablar de Justicia?

Que, respondió, es justo dar a cada uno lo que se le debe; diciendo lo cual, me parece hablar él bellamente.

Por cierto, repliqué, que no es cosa fácil el no dar fe a Simónides, porque es varón sabio y divino. Que tal vez diga eso, Polemarco, tú pudieras saberlo; mas yo lo ignoro. Está claro que no dice lo que acabamos de decir: que, cuando lo pida, se le devuelva a cualquiera que no esté en su juicio lo que depositó en manos de otro, aunque, por cierto, sea
332a una deuda lo depositado.

¿Es así?

Sí.

Así que de ninguna manera hay que devolverlo cuando lo reclame alguien que no esté en su juicio.

Es verdad, dijo.

Algo, pues, diferente de esto, dice, al parecer, Simónides, en caso de ser lo justo "devolver lo debido".

Ciertamente, algo diferente, ¡por Júpiter!, dijo; porque piensa que a los amigos se les debe hacer algo bueno, pero nada malo.

Comprendo, dije yo, que no devuelva lo debido quien
b lo devuelve al que depositó oro, si tal devolución y recibo resulten perjudiciales, siendo amigos tanto el receptor como el devolvente, y, ¿no sostienes que así lo dice Simónides?

Pues absolutamente así.

Pero, ¿qué?, dijo: ¿a los enemigos se ha de devolver lo que por caso se les debe?

Pues de todo en todo, respondió, lo que se les debe; mas se les debe, pienso, de parte de un enemigo lo que precisamente conviene a enemigo: algún mal.

VII. Al parecer, pues, continué yo, dijo Simónides
c en adivinanzas y poéticamente qué era lo Justo. Evidentemente, pues, pensaba que lo Justo es devolver a cada uno lo conveniente, y a esto denominó "debido".

¿Pero a ti qué te parece?, dijo.

Si pues, alguien, respondí, le preguntara: "¡Por Júpiter!, Simónides, ¿por dar qué, debido y conveniente a alguien, la medicina se llama "arte"? ¿Qué piensas nos contestaría?

Evidentemente, dijo, que por dar a los amigos medicinas, comidas y bebidas.

Mas ¿por dar qué, debido y conveniente a algo, la culinaria se llama "arte"?

d A los alimentos, los condimentos.

¡Sea! ¿Por dar pues qué a alguno, la Justicia se llamaría "arte"?

Si, por cierto, Sócrates, se ha de ser consecuente con lo anteriormente dicho, "por dar a amigos ayuda; a enemigos, daños".

¿Luego a tratar bien a los amigos y mal a los enemigos, llamas "Justicia"?

Me lo parece.

¿Quién, pues, es el más potente para tratar bien a amigos enfermos y mal a los enemigos en punto a enfermedad y salud?

El médico.

e ¿Y quién, a los navegantes en eso de peligros del mar?

El piloto.

Pero, ¿qué el justo?: ¿en qué asuntos y respecto de qué obra será él el más potente para ayudar a amigos y dañar a enemigos?

En militar contra éstos y militar con aquéllos, me parece.

Sea. Mas para los no enfermos, Polemarco, el médico es inútil.

Es verdad.

Y para los no navegantes lo es el piloto.

Sí.

¿Luego también para los no militantes el justo es inútil?

En modo alguno me lo parece esto.

333a ¿Luego la Justicia es útil aún en la paz?

Util es.

Y pues la agricultura, ¿lo es o no?

Sí.

¿Para la recolección de frutos?

Sí.

¿Y aun la arte zapateril?

Sí.

Para adquirir zapatos, dirás, creo.

Absolutamente.

Pues bien: en cuanto a la Justicia, ¿para qué necesidad o adquisición afirmarías ser útil, en la paz?

Para los tratos mutuos, Sócrates.

Tratos mutuos llamas "ocupaciones comunes", ¿o qué otra cosa?

A ocupaciones comunes precisamente.

¿Así que el justo es bueno y útil socio para colocar las
b piezas de chaquete o lo es el jugador de chaquete?

El jugador de chaquete.

Mas para colocar ladrillos y piedras, ¿el justo será más útil y mejor socio que el albañil?

De ninguna manera.

Mas, ¿para qué ocupación común es el justo mejor socio que el citarista, a la manera como el citarista es mejor que el justo para pulsar las cuerdas?

Para asuntos de plata, me parece.

A excepción, tal vez, Polemarco, de servirse de la plata
c cuando se haya de comprar o de vender en común por plata un caballo; que entonces, tal vez, lo es el caballista. ¿Es así?

Tal parece.

Y cuando se trata de un barco, ¿el naviero o el piloto?

Parece.

Pues, y cuando se haya de gastar en común plata u oro, ¿será el justo más útil que los demás?

Cuando se trate de depositar, y estar seguro, Sócrates.

¿Hablas, pues, de cuando no haga falta alguna utilizarla, sino dejarla reposar?

Absolutamente.

Luego cuando la plata está inservible, ¿entonces, para
d eso, sirve la Justicia?

Se corre tal riesgo.

Y cuando se haya de guardar una podadora es la Justicia útil, tanto en común como en privado; ¿mas cuando se haya de usar, lo es la arte viñateril?

Tal parece.

Afirmarás también que cuando se haya de guardar y no usar escudo y lira, ser cosa útil la Justicia; mas cuando, de usarlas, lo son la arte hoplítica y musical.

Necesariamente.

Y respecto de todo lo demás la Justicia es inútil en cualquier cosa de uso; mas útil, en las de no uso.

Se corre tal riesgo.

e VIII. No sería, pues, querido, gran cosa de excelente la Justicia si se diera el caso de ser útil para lo inútil. Pongamos precisamente esto a consideración: el más capaz en golpear en un combate, sea de boxeo u otro cualquiera, ¿no lo es, ese mismo, en defenderse?

Absolutamente.

Pues bien: el más capaz de defenderse de enfermedad, ¿no es también el más capaz de transmitirla en secreto?

Me lo parece.

334a Mas, de un ejército, ¿no será buen guardián el mismo que sea capaz de robar aun las decisiones y demás tramas de los enemigos?

Absolutamente.

Luego de lo que uno sea guardián capaz, de eso mismo es también ladrón capaz.

Parece.

Luego si el justo es capaz de guardar la plata, también será capaz de robarla.

Pues el razonamiento así lo muestra, dijo.

Luego el justo se nos ha mostrado, al parecer, cual ladrón; y corres el riesgo de haber aprendido esto de Homero, porque éste estimaba grandemente a Autólico, abuelo materno de
b Ulises, y afirma de él que superaba a todos los hombres en latrocinios y perjurios. Parece, pues, que la Justicia, según tú, según Homero y según Simónides es una cierta arte latronil, cierto que en favor de los amigos y en daño de los enemigos, ¿no es así como lo decías?

No, ¡por Júpiter!, dijo; mas no sabía aún lo que decía. Pero me parece aún ahora cierto que la Justicia es favorecer a los amigos y dañar a los enemigos.

c Pero, ¿llamas "amigos", más bien a los que le parece a uno serle útiles o a los que realmente lo son, aunque no lo parezcan; y parecidamente respecto de los enemigos?

Naturalmente, dijo, amar a los que uno tenga por buenos, y odiar a los que por malvados.

Mas, ¿no se equivocan los hombres en este punto, tanto que les parezca les son buenos muchos, no siéndolo; pero muchos, lo contrario?

Se equivocan.

κινδυνεύομεν γὰρ οὐκ ὀρθῶς τὸν φίλον καὶ ἐχθρὸν θέσθαι.

Πῶς θέμενοι, ὦ Πολέμαρχε;

Τὸν δοκοῦντα χρηστόν, τοῦτον φίλον εἶναι.

Νῦν δὲ πῶς, ἦν δ' ἐγώ, μεταθώμεθα;

Τὸν δοκοῦντά τε, ἦ δ' ὅς, καὶ τὸν ὄντα χρηστὸν φίλον·
τὸν δὲ δοκοῦντα ‖ μέν, ὄντα δὲ μή, δοκεῖν, ἀλλὰ μὴ εἶναι 335 a
φίλον· καὶ περὶ τοῦ ἐχθροῦ δὲ ἡ αὐτὴ θέσις.

Φίλος μὲν δή, ὡς ἔοικε, τούτῳ τῷ λόγῳ ὁ ἀγαθὸς ἔσται, ἐχθρὸς δὲ ὁ πονηρός.

Ναί.

Κελεύεις δὴ ἡμᾶς προσθεῖναι τῷ δικαίῳ ἢ ὡς τὸ πρῶτον ἐλέγομεν, λέγοντες δίκαιον εἶναι τὸν μὲν φίλον εὖ ποιεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν κακῶς· νῦν πρὸς τούτῳ ὧδε λέγειν, ὅτι ἔστιν δίκαιον τὸν μὲν φίλον ἀγαθὸν ὄντα εὖ ποιεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν κακὸν ὄντα βλάπτειν;

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, | οὕτως ἄν μοι δοκεῖ καλῶς λέγεσθαι. b

IX Ἔστιν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, δικαίου ἀνδρὸς βλάπτειν καὶ ὁντινοῦν ἀνθρώπων;

Καὶ πάνυ γε, ἔφη· τούς γε πονηρούς τε καὶ ἐχθροὺς δεῖ βλάπτειν.

Βλαπτόμενοι δ' ἵπποι βελτίους ἢ χείρους γίγνονται;

Χείρους.

Ἆρα εἰς τὴν τῶν κυνῶν ἀρετήν, ἢ εἰς τὴν τῶν ἵππων;

Εἰς τὴν τῶν ἵππων.

Ἆρ' οὖν καὶ κύνες βλαπτόμενοι χείρους γίγνονται εἰς τὴν τῶν κυνῶν, ἀλλ' οὐκ εἰς τὴν τῶν ἵππων ἀρετήν;

Ἀνάγκη.

Ἀνθρώπους δέ, ὦ ἑταῖρε, μὴ | οὕτω φῶμεν, βλαπτο- c
μένους εἰς τὴν ἀνθρωπείαν ἀρετὴν χείρους γίγνεσθαι;

Πάνυ μὲν οὖν.

e 6 ἐχθρὸν: τὸν ἐχ. F ‖ 335 a 8 τούτῳ: -το F ‖ ὅτι ἔστι δίκαιον om. F supplevit in m. ‖ b 1 δοκεῖ: -ῇ F ‖ 3 ἀνθρώπων om. F add. s. u. ‖ 4 τούς γε πονηρούς τε: τούς τε πονηρούς F.

Luego, para éstos, los buenos son enemigos; mas los malos, amigos.

Absolutamente.

No obstante, ¿les resulta entonces justo favorecer a los
d malvados y dañar a los buenos?

Evidentemente.

Mas, por cierto, los buenos son justos, y aun capaces de no obrar injustamente

Es verdad.

Así pues según tu razonamiento es justo hacer mal a los que nada de injusto hacen.

En modo alguno, Sócrates, dijo; porque el razonamiento me pareció malvado.

Luego, añadí yo, ¿es justo tratar mal a los injustos; mas lo es favorecer a los justos?

Esto es, evidentemente, más bello que lo otro.

Luego a muchos pasará, Polemarco, que, por equivocarse
e acerca de los hombres, resulte justo hacer mal a los amigos, por serles, en realidad, malvados; mas favorecer a los enemigos, por serles buenos. Y así estaremos diciendo algo parecidamente contrario a lo que afirmamos, dijo Simónides.

Y mucho, dijo, que así pasa. Pero corrijámonos, porque corremos el peligro de no haber correctamente establecido lo de amigo y enemigo.

¿Cómo lo estableceremos, Polemarco?

Que quien parezca útil sea precisamente bueno.

Pero ahora, añadí yo, ¿cómo lo corregiremos?

Que quien parezca y sea-en-realidad bueno, dije yo, es
335a amigo; mas quien lo parezca, mas no lo sea, parezca mas no sea amigo. Y respecto de enemigo, establézcase lo mismo.

Así que, según parece, a tenor de este razonamiento será amigo el bueno; mas enemigo, el malvado.

Sí.

¿Nos exiges, pues, que añadamos a eso de justo, como primeramente lo dijimos al decir que "es justo hacer bien al

ΠΟΛΙΤΕΙΑ

Ἀλλ' ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀνθρωπεία ἀρετή;

Καὶ τοῦτ' ἀνάγκη.

Καὶ τοὺς βλαπτομένους ἄρα, ὦ φίλε, τῶν ἀνθρώπων ἀνάγκη ἀδικωτέρους γίγνεσθαι.

Ἔοικεν.

Ἆρ' οὖν τῇ μουσικῇ οἱ μουσικοὶ ἀμούσους δύνανται ποιεῖν;

Ἀδύνατον.

Ἀλλὰ τῇ ἱππικῇ οἱ ἱππικοὶ ἀφίππους;

Οὐκ ἔστιν.

Ἀλλὰ τῇ δικαιοσύνῃ δὴ οἱ δίκαιοι ἀδίκους; ἢ καὶ ξυλλήβδην | ἀρετῇ οἱ ἀγαθοὶ κακούς; d

Ἀλλὰ ἀδύνατον.

Οὐ γὰρ θερμότητος, οἶμαι, ἔργον ψύχειν, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου.

Ναί.

Οὐδὲ ξηρότητος ὑγραίνειν, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου.

Πάνυ γε.

Οὐδὲ δὴ τοῦ ἀγαθοῦ βλάπτειν, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου.

Φαίνεται.

Ὁ δέ γε δίκαιος ἀγαθός;

Πάνυ γε.

Οὐκ ἄρα τοῦ δικαίου βλάπτειν ἔργον, ὦ Πολέμαρχε, οὔτε φίλον οὔτ' ἄλλον οὐδένα, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου, τοῦ ἀδίκου.

Παντάπασί μοι δοκεῖς ἀληθῆ λέγειν, ἔφη, ὦ | Σώκρατες. e

Εἰ ἄρα τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι φησίν τις δίκαιον εἶναι, τοῦτο δὲ δὴ νοεῖ αὐτῷ τοῖς μὲν ἐχθροῖς βλάβην ὀφείλεσθαι παρὰ τοῦ δικαίου ἀνδρός, τοῖς δὲ φίλοις ὠφελίαν, οὐκ ἦν σοφὸς ὁ ταῦτα εἰπών· οὐ γὰρ ἀληθῆ ἔλεγεν· οὐδαμοῦ γὰρ δίκαιον οὐδένα ἡμῖν ἐφάνη ὂν βλάπτειν.

d 3 ἔργον om. Porph. || 5 ναί om. F s. u. add. || 12 ἔργον om. T add. in fine versus ante βλάπτειν T² || e 2 φησίν : φήσει T || 3 δὴ νοεῖ αὐτῷ : δεῖ νοεῖν ἄντω F¹.

amigo, y mal al enemigo", a eso añadamos ahora el decirlo así: "que es justo hacer bien al amigo que, en-realidad, sea bueno; mas hacer mal al enemigo que, en-realidad, sea malo"?

Absolutamente pues, dijo; que me parece estar así más
b bellamente dicho.

IX. ¿Es, pues, propio de varón justo, dije yo, dañar a cualquiera de los hombres?

Y mucho lo es, replicó: que se ha de hacer daño a los malvados y también a los enemigos.

Mas los caballos tratados mal, ¿hácense mejores o peores?

Peores.

¿Respecto de la virtud de perros o de la de caballos?

De la de caballos.

¿Así que también los perros, tratados mal, hácense peores respecto de la virtud de perros; mas no, respecto de la virtud de caballos?

Pues por necesidad.

c Mas, compañero, respecto de hombres, ¿diremos parecidamente que, tratados mal, hácense peores para la virtud humana?

Pues absolutamente.

Mas, ¿la Justicia no es virtud humana?

También esto es necesario.

Y, por tanto, ¿es necesario, querido, que los hombres, tratados mal, se hagan más injustos?

Parece.

Mas, ¿pueden los músicos, mediante la arte musical, hacer inmúsicos?

Imposible.

Mas por la hípica, ¿los hípicos hacer inhípicos?

No hay cómo.

Mas por la Justicia, ¿los justos hacer injustos? O resu-
d midamente, ¿por la virtud los buenos hacer malos?

Imposible.

Pues no es obra, pienso, del calor enfriar; sino lo es de lo contrario.

Sí.

Ni de la sequedad, humedecer; sino de lo contrario.

Absolutamente.

Ni por cierto es obra del bueno hacer mal; sino lo es de lo contrario.

Parece.

Mas, ¿el justo es bueno?

Absolutamente.

Luego no es obra del justo hacer mal, Polemarco, ni a amigo ni a otro alguno, sino lo es de su contrario: del injusto.

e De todo en todo me parece, Sócrates, afirmó, que dices la verdad.

Luego si se dice que dar a cada uno lo debido es ser justo, mas que esto se lo entienda de que el varón justo deba tratar mal a los enemigos precisamente, mas favorecer a los amigos, no sería sabio quien tal dijera, porque no hablaría según verdad, ya que nos quedó en claro que, de manera alguna, es justo tratar mal a nadie.

Lo concedo, dijo.

Así que pelearemos, dije yo, yo y tú juntos contra quien afirmare que Simónides o Bíos o Pítaco o cualquiera otro de los varones sabios y venerables han dicho eso.

Pues bien, añadió, preparado estoy a compartir tal pelea.

336a ¿Pero sabes, dije, de quién me parece ser tal sentencia: esa de afirmar ser justo favorecer a los amigos, pero maltratar a los enemigos?

¿De quién?, preguntó.

Pienso que lo es de Periandro o de Pérdicas o de Jerjes o de Ismenias el tebano o de algún otro de los que se creen poderosos por ser varones ricos.

Verdaderísimamente hablado, dijo.

Sea, añadí yo; mas puesto que ni la Justicia ni lo Justo es, evidentemente, eso, ¿qué otra cosa afirmaría uno que es?

b X. Muchas veces ya, mientras hablábamos nosotros, se
abalanzaba Trasímaco a apoderarse del razonamiento; mas
se lo impedían los junto a él sentados que querían oír hasta
su final el razonamiento. Mas cuando hicimos una pausa, y yo
dije aquello, ya no pudo quedarse tranquilo; sino que, reco-
giéndose en sí mismo cual fiera, vino sobre nosotros como
para despedazarnos.

Y yo y Polemarco, temerosos, nos espantamos; mas él
desde el centro nos increpó: ¡qué de sandeces os retienen
c desde hace rato!, Sócrates. ¿Por qué os estáis haciendo mu-
tuamente los tontos, haciéndoos cumplidos unos a otros? Pero
si quieres de verdad saber qué es lo justo, no solamente pre-
guntes ni tengas a honra el refutar a quien te responda algo;
reconoce que es más fácil preguntar que responder. Responde
tú más bien y di qué afirmas ser lo Justo. Mas no me digas
d que es lo Debido, ni que es lo Util, ni que es lo Provechoso
ni lo Ganancioso ni lo Conveniente; sino di clara y exacta-
mente lo que digas, que no aguantaré hables semejantes
tonterías.

Y en oyéndole, me desconcerté, y mirándole me entró
miedo; y me parece que si no le hubiera visto yo a él primero,
sino él a mí, me hubiera quedado sin habla. Pero de hecho,
desde que comenzó a agriarse por el razonamiento, lo miré
e yo primero, de modo que fui capaz de responderle; y tem-
blando le dije: no te enfades con nosotros, Trasímaco, que
si erramos en la consideración de las razones sabe que yo
y éste erramos involuntariamente. No pienses, por cierto, que
si buscáramos oro, no estaríamos voluntariamente hacién-
donos cumplidos en la búsqueda y estorbando así su hallazgo;
mas no pienso que buscando la Justicia, cosa muy más esti-
mable que el oro, estemos ahora haciéndonos insensatamente
cumplidos mutuos y no nos empeñemos lo más posible en
descubrir lo que es. Créelo así, amigo. Mas creo, que no
podemos. Es, pues, mucho más natural el que vosotros los
337a diestros os apiadéis que no el que os enfadéis con nosotros.

XI. Oyendo lo cual, soltó una carcajada grandemente
sardónica y habló y dijo: ¡Por Hércules!, ¡es ésta aquella
acostumbrada ironía de Sócrates; Y ya sabía yo esto y predije
a éstos que no querrías responder; que lo tratarías irónica-
mente y que harías cualquier cosa menos responder si se te
pregunta.

Sabio eres, dije yo, Trasímaco; pues sabes bien que si preguntaras a alguno cuántos son doce, y, al preguntar, le comenzaras por decir:

b "No me vayas a decir, hombre, que doce son dos veces seis ni que tres veces cuatro ni que seis veces dos ni que cuatro veces tres, que ni te voy a aguantar tales sandeces"; es evidente, pienso, que nadie respondería a quien así preguntara. Mas si te dijera: "¿En qué sentido lo dices, Trasímaco?; ¿para que no responda con nada de lo que acabas de preguntar? ¿Tal vez, admirable, ni aun en el caso de que sea algo de eso, sino diga algo diferente de lo verdadero?
c ¿En qué sentido lo dices? ¿Qué responderías a esto?".

Sea, dijo: ¡Como si esto fuera semejante a aquello!

Nada lo impide, añadí yo: pues aún si no es semejante a aquello, mas se lo parece tal al preguntado, ¿piensas que va a responder menos por eso, según lo que le parezca claro, tanto que se lo prohibamos como que no?

¿Aún tú, dijo, no harás algo así: responder con algo de lo que yo he prohibido?

No me extrañaría, respondí yo, si, mirándolo bien, me pareciere así.

d Pues, ¿qué?, dijo, ¿en el caso de que yo exhiba, aparte de todas esas, una respuesta diferente acerca de Justicia, y mejor que ellas? ¿De qué castigo te juzgarías digno?

¿De qué otro, respondí, sino del que conviene padezca el ignorante?; y le conviene el de aprender del sapiente, y yo me juzgo, pues, digno de padecer precisamente eso.

Pues eres benévolo, dijo; pero además de aprender paga de tu plata.

Pues, cuando me venga, —repliqué.

Pero la hay, dijo Glaucón; mas, por eso de plata, Trasímaco, habla, porque todos nosotros se la aportaremos a Sócrates.

e Lo creo enteramente, añadió; para que haga Sócrates lo acostumbrado: no responder él sino, respondiendo otro, ¡apoderarse del razonamiento y repetirlo!

Pues, ¿cómo, óptimo, repliqué yo, respondería quien, primero no sabe nada, ni afirma que sepa; después, aun si algo piensa, le estuviera, acerca de ello, prohibido por varón
338a no despreciable, decir nada de lo que juzga? Pero es más natural el que tú hables, porque tú afirmas saber y tener qué decir. No obres de otra manera; sino en favor mío, responde, y no te retraigas de enseñar a Glaucón precisamente y a los demás.

XII. En diciendo que dije yo esto, tanto Glaucón como los demás, le suplicaban no hiciera otra cosa. Trasímaco, evidentemente, estaba ansioso de hablar para ganar en reputación, creyendo tener una bien bella respuesta. Fingía, por vanidad, insistir en que yo fuese quien respondiera. Terminó
b por condescender; y después dijo: esta es la sabiduría de Sócrates: no querer enseñar él mismo nada; mas, rondando por ahí, aprender de los demás y, por ello, no darles ni las gracias.

En eso de que aprendo de los demás, repliqué yo, dices la verdad, Trasímaco, mas en eso que afirmas de no pagar yo ni con "gracias" yerras; pago con lo que puedo; mas no puedo sino alabar, ya que dineros no tengo. Mas que me apresure a hacerlo cuando me parece que alguien habla bien lo sabrás muy pronto, por cierto, después de que respondas,
c porque creo hablarás bien.

Escucha, pues, dijo; porque afirmo yo que lo Justo no es otra cosa sino "lo conveniente al más fuerte". Pero ¿qué?, ¿no lo alabas? Será porque no quieres.

Si primero no entiendo lo que dices, repliqué; porque ahora aún no lo comprendo. Afirmas que "lo Justo es lo conveniente al más fuerte". Y esto, Trasímaco, ¿en qué sentido lo dices?, porque no lo afirmas en un sentido como éste: que si Polidamas, el pancratiasta, es más fuerte que
d nosotros y le convienen para su cuerpo carnes de buey, esa misma comida sea también para nosotros, los más débiles que él, conveniente, y además justa.

Malicioso eres, Sócrates: dijo: y tomas el razonamiento de la manera mejor para maltratarlo.

En modo alguno, óptimo, repliqué; sino explica más claramente lo que dices.

Ἐὰν μάθω γε πρῶτον, ἔφην, τί λέγεις· νῦν γὰρ οὔπω οἶδα. Τὸ τοῦ κρείττονος φῂς ξυμφέρον δίκαιον εἶναι. Καὶ τοῦτο, ὦ Θρασύμαχε, τί ποτε λέγεις; οὐ γάρ που τό γε τοιόνδε φῄς· εἰ Πουλυδάμας ἡμῶν κρείττων, ὁ παγκρατιαστής, καὶ αὐτῷ ξυμφέρει τὰ βόεια κρέα πρὸς τὸ σῶμα, τοῦτο τὸ σιτίον εἶναι | καὶ ἡμῖν τοῖς ἥττοσιν ἐκείνου d ξυμφέρον ἅμα καὶ δίκαιον

Βδελυρὸς γὰρ εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, καὶ ταύτῃ ὑπολαμβάνεις ᾗ ἂν κακουργήσαις μάλιστα τὸν λόγον

Οὐδαμῶς, ὦ ἄριστε, ἦν δ' ἐγώ· ἀλλὰ σαφέστερον εἰπὲ τί λέγεις.

Εἶτ' οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι τῶν πόλεων αἱ μὲν τυραννοῦνται, αἱ δὲ δημοκρατοῦνται, αἱ δὲ ἀριστοκρατοῦνται;

Πῶς γὰρ οὔ,

Οὐκοῦν τοῦτο κρατεῖ ἐν ἑκάστῃ πόλει, τὸ ἄρχον;

Πάνυ γε.

Τίθεται δέ γε τοὺς | νόμους ἑκάστη ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ e αὑτῇ ξυμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως· θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι ξυμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα. Τοῦτ' οὖν ἐστιν, ὦ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἁπάσαις ταῖς πόλεσιν | ταὐτὸν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς 339 a καθεστηκυίας ἀρχῆς ξυμφέρον· αὕτη δέ που κρατεῖ, ὥστε ξυμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον

Νῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἔμαθον ὃ λέγεις· εἰ δὲ ἀληθὲς ἢ μή, πειράσομαι μαθεῖν. Τὸ ξυμφέρον μὲν οὖν, ὦ Θρασύμαχε, καὶ σὺ ἀπεκρίνω δίκαιον εἶναι· καίτοι ἔμοιγε ἀπηγόρευες ὅπως μὴ τοῦτο ἀποκρινοίμην· πρόσεστιν δὲ δὴ αὐτόθι | τὸ b « τοῦ κρείττονος. »

Σμικρά γε ἴσως, ἔφη, προσθήκη.

c 6 φῂς om. T || 8 πουλυδάμας : πολυ. F² || e 1 ἑκάστη TF : -τῃ A || 339 a 3 αὐτὸ : -τοῦ F².

Pues bien, dijo, ¿no sabes que, de las Ciudades, unas están regidas tiránica, otras democrática, otras aristocráticamente?

Pero, ¿cómo no?

Pues, ¿y que el gobierno es quien precisamente tiene la fuerza en cada Ciudad?

Absolutamente.

e Mas cada gobierno establece las leyes según lo que le conviene; la democracia, leyes democráticas; la tiranía, tiránicas; y los otros, parecidamente. Empero, una vez establecidas, declaran ellos que para los gobernados lo justo es precisamente lo que a ellos les conviene; y castigan a quien lo transgrede cual a violador de la ley e injusto. Esto es, pues, óptimo, lo que digo, ser lo justo lo mismo en todas las
339a ciudades: lo conveniente al gobierno constituido. Mas éste es el que tiene la fuerza; de manera que quien correctamente razone se hallará con que en todas partes lo Justo es eso mismo: lo Conveniente al más fuerte.

Ahora, dije, entiendo lo que dijiste. Pero trataré de averiguar si es verdadero o no. Pues bien: Trasímaco, hasta tú respondiste que "justo es lo Conveniente", aunque a mí
b me prohibiste el que respondiera con eso precisamente. Mas, cierto, se añade ahí lo "de más fuerte".

¡Tal vez, pequeña adición!, dijo.

Tampoco está claro aún si es grande; pero está claro el que ha de ponerse en consideración precisamente esto: si dices verdad. Mas puesto que yo convengo en que lo justo es algo así como conveniente, aunque tú añades algo, y afirmas que esto es lo de "el más fuerte", mas yo lo ignoro, por cierto hay que ponerlo en consideración.

Considéralo pues, dijo.

XIII. Así será, añadí yo. Y dime: ¿afirmarás que también el obedecer a los gobernantes sea justo?

Yo, sí, por cierto.

c Mas los gobernantes en cada Ciudad, ¿son inerrables o son capaces hasta de errar en algo?

Οὔπω δῆλον οὐδ᾽ εἰ μεγάλη· ἀλλ᾽ ὅτι μὲν τοῦτο σκεπτέον, εἰ ἀληθῆ λέγεις, δῆλον. Ἐπειδὴ γὰρ ξυμφέρον γέ τι εἶναι καὶ ἐγὼ ὁμολογῶ τὸ δίκαιον, σὺ δὲ προστίθῃς καὶ αὐτὸ φῂς εἶναι τὸ τοῦ κρείττονος, ἐγὼ δὲ ἀγνοῶ, σκεπτέον δή.

Σκόπει, ἔφη.

XIII Ταῦτ᾽ ἔσται, ἦν δ᾽ ἐγώ. Καί μοι εἰπέ· οὐ καὶ πείθεσθαι μέντοι τοῖς ἄρχουσιν δίκαιον φῂς εἶναι;

Ἔγωγε.

Πότερον δὲ ἀναμάρτητοί | εἰσιν οἱ ἄρχοντες ἐν ταῖς c
πόλεσιν ἑκάσταις, ἤ οἷοί τι καὶ ἁμαρτεῖν;

Πάντως που, ἔφη, οἷοί τι καὶ ἁμαρτεῖν.

Οὐκοῦν ἐπιχειροῦντες νόμους τιθέναι τοὺς μὲν ὀρθῶς τιθέασιν, τοὺς δέ τινας οὐκ ὀρθῶς;

Οἶμαι ἔγωγε.

Τὸ δὲ ὀρθῶς ἄρα τὸ τὰ ξυμφέροντά ἐστι τίθεσθαι ἑαυτοῖς, τὸ δὲ μὴ ὀρθῶς ἀξύμφορα; ἢ πῶς λέγεις;

Οὕτως.

Ἃ δ᾽ ἂν θῶνται ποιητέον τοῖς ἀρχομένοις, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ δίκαιον;

Πῶς γὰρ οὔ;

Οὐ μόνον ἄρα δίκαιόν ἐστιν | κατὰ τὸν σὸν λόγον τὸ τοῦ d
κρείττονος ξυμφέρον ποιεῖν, ἀλλὰ καὶ τοὐναντίον, τὸ μὴ ξυμφέρον.

Τί λέγεις σύ; ἔφη.

Ἃ σὺ λέγεις, ἔμοιγε δοκῶ. Σκοπῶμεν δὲ βέλτιον. Οὐχ ὡμολόγηται τοὺς ἄρχοντας τοῖς ἀρχομένοις προστάττοντας ποιεῖν ἄττα ἐνίοτε διαμαρτάνειν τοῦ ἑαυτοῖς βελτίστου, ἃ δ᾽ ἂν προστάττωσιν οἱ ἄρχοντες δίκαιον εἶναι τοῖς ἀρχομένοις ποιεῖν; ταῦτ᾽ οὐχ ὡμολόγηται;

b 4 μεγάλη : μέγα δὴ F[1] || ἀλλ᾽ ὅτι : ἄλλο τι F || 6 αὐτὸ A[2]F : -τὸς AT || 10 δίκαιον TF : καὶ δ. AT[2] || c 2 ἑκάσταις om. F add. in m. || 7 τίθεσθαί ἐστι F || d 5 δὲ TF : δὴ AF[2] || 8 προστάττωσιν : -ουσιν F.

Enteramente, respondió; son capaces hasta de errar en algo.

Pues bien: al emprender establecer leyes, ¿establecen algunas correctamente; mas algunas otras incorrectamente?

Así lo creo yo.

Mas eso de "correctamente", ¿consiste en establecer lo que a ellos les conviene; y lo de "incorrectamente", lo inconveniente? ¿O cómo lo dices?

Así.

Mas lo que establezcan, han de cumplirlo los gobernados; y en esto consiste lo justo.

Pues, ¿cómo no?

d Luego no solamente consiste lo justo, según tu razonamiento, en hacer lo conveniente al más fuerte, sino también lo contrario: lo inconveniente.

¿Qué dices tú?, —exclamó.

Lo que tú dices, me parece. Pero considerémoslo mejor. ¿No se convino en que los gobernantes, al ordenar que hagan algunas cosas los gobernados, yerran a veces en lo que para sí mismos es lo mejor; mas que lo que ordenan los gobernantes es justo lo cumplan los gobernados? ¿No se convino en esto?

Así lo creo yo mismo, respondió.

e Crees, según esto, añadí yo, haber tú admitido que hacer lo inconveniente a los gobernantes y a los más fuertes sea justo, cuando los gobernantes ordenen inadvertidamente algo malo para sí mismos; mas que a los otros afirmas, ser justo hacer precisamente lo que ellos ordenen. Aunque, sapientísimo Trasímaco, ¿no es entonces necesario pase exactamente lo contrario: que sea justo hacer lo contrario a lo que dices?, porque, ciertamente, se ordena a los más débiles hacer algo inconveniente para el más fuerte.

340a Sí, ¡por Júpiter!, Sócrates, es evidentísimo, exclamó Polemarco.

Si aun tú testificas en su favor, dijo Clitofonte interviniendo.

Pero, ¿y qué falta le hace, dijo, un testigo?, porque Trasímaco mismo admite que los gobernantes ordenan a veces hacer algo que es para ellos mismos malo; y, no obstante, es justo que los gobernados lo hagan.

Que, Polemarco, hacer lo mandado por los gobernantes dejó Trasímaco establecido ser justo.

Y además, Clitofonte, quedó establecido que es justo
b lo conveniente al más fuerte. Mas en habiendo establecido las dos cosas, admitió que, a veces, los fuertes mandan, a los más débiles y gobernados, que hagan algo inconveniente para sí mismos. De tales admisiones resulta que en nada sería lo conveniente al más fuerte más justo que lo inconveniente.

Pero, dijo Clitofonte, llamó conveniente al más fuerte a lo que creía conveniente el más fuerte. Esto es lo que ha de hacer el más débil; y esto estableció cual lo justo.

Mas no es así como se explicó, dijo el mismo Polemarco.

c No hay diferencia alguna, Polemarco, repliqué yo; pero si así lo explica Trasímaco, aceptémoslo así.

XIV. Dime, pues, Trasímaco, ¿esto precisamente es lo que querías decir ser lo justo: lo que le parecía al más fuerte ser lo conveniente al más fuerte, tanto que en realidad le convenga como que no? ¿Afirmamos que lo dices así?

En modo alguno, respondió, ¿piensas que llamo "mas fuerte" al que yerra, cuando yerra?

Yo creía, dije, que esto precisamente dices cuando ad-
d mites que los gobernantes no son inerrantes, sino que aun a veces yerran en algo.

Porque eres, dijo, un tergiversador en los razonamientos, Sócrates; porque, ¿llamas sin más médico a quien, respecto de los enfermos yerra, por eso mismo de que yerre; o calculador, a quien yerre en el cálculo, precisamente cuando yerre, y por eso y por eso mismo yerro? Mas pienso que hablamos en el lenguaje corriente de esta manera: que el médico erró y que el calculador erró y que el gramático. No obstante
e creo que cada uno de ellos, en la medida en que es lo que le llamamos, jamás yerra. De manera que, según riguroso razonamiento —ya que tú te las das de riguroso—, ningún

artista yerra; porque por abandonarle la ciencia yerra quien yerra; en cuyo caso no es artesano. De modo que ni artesano ni sabio ni gobernante alguno yerra precisamente cuando manda en lo suyo; pero que el médico erró y que el gobernantes erró, lo diría, pues, "cualquiera". Aceptas, pues, el que yo responda por ti así: que lo más riguroso en este caso
341a es: que el gobernante, en cuanto gobernante, no yerra; y que, por no errar, establece lo mejor para sí mismo; y que esto precisamente es lo que ha de cumplir el gobernado. De manera que, cual decía al principio, llamo justo a lo conveniente al más fuerte.

XV. Sea, dije yo, Trasímaco; ¿te parece que tergiverse?

Absolutamente, respondió.

¿Piensas, pues, que para hacerte mal de intento en los razonamientos te pregunté lo que pregunté?

Pues lo sé de cierto y bien, respondió. Y no sacarás de
b ello gran cosa para ti; ni podrás hacerme mal ocultamente; ni ocultamente vencerme a la fuerza en el razonamiento.

Ni lo emprendería, Venerable, añadí. Mas, para que no nos pase algo así otra vez, define si llamas "gobernante" y "más fuerte" al que se lo llama en lenguaje común, o al que en lenguaje riguroso, respecto de lo que estabas hablando: de que será justo que haga el más débil lo conveniente a quien sea, en realidad, más fuerte.

Al que en realidad esté siendo gobernante, en sentido el más riguroso. Maléalo y tergivérsalo si puedes; en nada te
c lo estorbo; pero no es de temer seas capaz.

¿Porque me crees tan loco, añadí, que intente rapar a un león y contrabandear a Trasímaco?

Pues estabas ahora mismo intentándolo, a pesar de ser un donnadie aun en esto.

Basta de esto, dije yo. Pero dime tú: ¿el médico en lenguaje riguroso, del que estabas hablando, es ganadineros o cuidaenfermos? Y habla del que en realidad es médico.

Es cuidaenfermos, respondió.

Pero, ¿qué, respecto de piloto? El verdadero piloto, ¿es gobernante de marineros o marinero?

 341 d

Ἀληθῆ, ἔφη.

Οὐκοῦν ἑκάστῳ τούτων ἔστιν τι ξυμφέρον;

Πάνυ γε.

Οὐ καὶ ἡ τέχνη, ἦν δ' ἐγώ, ἐπὶ τούτῳ πέφυκεν, ἐπὶ τῷ τὸ ξυμφέρον ἑκάστῳ ζητεῖν τε καὶ ἐκπορίζειν;

Ἐπὶ τούτῳ, ἔφη.

Ἆρ' οὖν καὶ ἑκάστῃ τῶν τεχνῶν ἔστιν τι ξυμφέρον ἄλλο ἢ ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι;

| Πῶς τοῦτο ἐρωτᾷς; e

Ὥσπερ, ἔφην ἐγώ, εἴ με ἔροιο εἰ ἐξαρκεῖ σώματι εἶναι σώματι, ἢ προσδεῖταί τινος, εἴποιμ' ἂν ὅτι « Παντάπασι μὲν οὖν προσδεῖται· διὰ ταῦτα καὶ ἡ τέχνη ἐστὶν ἡ ἰατρικὴ νῦν ηὑρημένη, ὅτι σῶμά ἐστιν πονηρὸν καὶ οὐκ ἐξαρκεῖ αὐτῷ τοιούτῳ εἶναι. Τούτῳ οὖν ὅπως ἐκπορίζῃ τὰ ξυμφέροντα, ἐπὶ τούτῳ παρεσκευάσθη ἡ τέχνη. » Ἦ ὀρθῶς σοι δοκῶ, ἔφην, ἂν εἰπεῖν οὕτω λέγων, ἢ οὔ;

Ὀρθῶς, || ἔφη. 342 a

Τί δὲ δή; αὐτὴ ἡ ἰατρική ἐστιν πονηρά, ἢ ἄλλη τις τέχνη ἔσθ' ὅ τι προσδεῖταί τινος ἀρετῆς, ὥσπερ ὀφθαλμοὶ ὄψεως καὶ ὦτα ἀκοῆς, καὶ διὰ ταῦτα ἐπ' αὐτοῖς δεῖ τινος τέχνης τῆς τὸ ξυμφέρον εἰς ταῦτα σκεψομένης τε καὶ ἐκποριούσης; ἆρα καὶ ἐν αὐτῇ τῇ τέχνῃ ἔνι τις πονηρία, καὶ δεῖ ἑκάστῃ τέχνῃ ἄλλης τέχνης, ἥτις αὐτῇ τὸ ξυμφέρον σκέψεται, καὶ τῇ σκοπουμένῃ ἑτέρας αὖ τοιαύτης, καὶ τοῦτ' ἔστιν ἀπέραντον; ἢ αὐτὴ αὑτῇ τὸ ξυμφέρον |
σκέψεται; ἢ οὔτε αὑτῆς οὔτε ἄλλης προσδεῖται ἐπὶ τὴν b
αὑτῆς πονηρίαν τὸ ξυμφέρον σκοπεῖν· οὔτε γὰρ πονηρία οὔτε ἁμαρτία οὐδεμία οὐδεμιᾷ τέχνῃ πάρεστιν, οὐδὲ προσήκει τέχνῃ ἄλλῳ τὸ ξυμφέρον ζητεῖν ἢ ἐκείνῳ οὗ

d 8 πάνυ γε ... 12 ξυμφέρον om. F || 13 ἄλλο ἢ ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι : ἄλλο οὐ προσδεῖται, ἢ ἐξαρκεῖ ἑκάστη αὐτὴ αὑτῇ ὥστε ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι Mon. || **e** 2 ἔροιο : ἔροις A[1] || 4 ἡ ἰατρική A : ἰατρικὴ TF || 7 ἐπὶ τούτῳ : ἐπὶ τοῦτο F[t] || **342 a** 2 αὐτὴ : τὴ in ras. A || 5 ταῦτα AT : αὐτὰ ταῦτα F || 6 ἐκποριούσης Mon. : -ριζούσης codd. || 7 δεῖ TF : δεῖ ἀεὶ A || αὑτῇ : αὕτη T || **b** 4 ἐκείνῳ : κείνῳ F.

d Gobernante de marineros.

Ni hay, creo, que subutilizar en eso de si navega en el barco; ni por ello hay que llamarlo marinero; porque no se le llama "piloto" por navegar, sino por su arte y por mandar sobre los marineros.

Es verdad, dijo.

Pues bien, ¿hay algo conveniente para cada uno de éstos?

Absolutamente.

Y el arte mismo, añadí yo, ¿no está hecho para buscar y proporcionar lo conveniente a cada uno?

Para eso precisamente, respondió.

Pues bien: ¿hay para cada una de las artes algo conveniente que no sea lo de ser máximamente perfecta?

e ¿En qué sentido lo preguntas?

En el de que, respondí yo, si me preguntaras si al cuerpo le basta con ser cuerpo o necesita de algo más, diría que, de todo en todo, necesita de algo más; que por eso precisamente se inventó ahora la arte medicinal, porque el cuerpo es débil y no le basta con eso mismo de ser cuerpo. Para proporcionarle, pues, lo conveniente, para eso precisamente se organizó la arte. Hablando así, ¿te parece, le dijo, correctamente o no?, pregunté.

342a Correctamente, respondió.

Pero, ¿qué?: la misma arte medicinal o cualquiera otra arte es débil si necesita además de alguna otra virtud, cual los ojos necesitan de la vista y las orejas del oído; y por esto, además de ojos y orejas, hace falta de una cierta arte que considere y proporcione lo conveniente para vistas y oído. ¿También en la arte misma hay una cierta debilidad? Y necesita cada arte de otra arte que considere lo que le es conveniente; y para la considerada, hace falta a su vez otra tal, y ¿esto hasta el infinito? O bien no necesita ni de
b sí misma ni de otra que considere lo que conviene a su debilidad propia, porque no hay de suyo en ninguna arte ni debilidad ni error alguno, ni es lo propio de una arte buscar

τέχνη ἐστίν, αὐτὴ δὲ ἀβλαβὴς καὶ ἀκέραιός ἐστιν ὀρθὴ οὖσα, ἕωσπερ ἂν ᾖ ἑκάστη ἀκριβὴς ὅλη ἥπερ ἐστίν; καὶ σκόπει ἐκείνῳ τῷ ἀκριβεῖ λόγῳ· οὕτως ἢ ἄλλως ἔχει;

Οὕτως, ἔφη, φαίνεται.

Οὐκ ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἰατρικὴ ἰατρικῇ | τὸ ξυμφέρον σκοπεῖ, c
ἀλλὰ σώματι.

Ναί, ἔφη.

Οὐδὲ ἱππικὴ ἱππικῇ, ἀλλ' ἵπποις· οὐδὲ ἄλλη τέχνη οὐδεμία ἑαυτῇ, οὐδὲ γὰρ προσδεῖται, ἀλλ' ἐκείνῳ οὗ τέχνη ἐστίν.

Φαίνεται, ἔφη, οὕτως.

Ἀλλὰ μήν, ὦ Θρασύμαχε, ἄρχουσί γε αἱ τέχναι καὶ κρατοῦσιν ἐκείνου οὗπέρ εἰσιν τέχναι.

Συνεχώρησεν ἐνταῦθα καὶ μάλα μόγις.

Οὐκ ἄρα ἐπιστήμη γε οὐδεμία τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἥττονός | τε καὶ d
ἀρχομένου ὑπὸ ἑαυτῆς.

Ξυνωμολόγησε μὲν καὶ ταῦτα τελευτῶν, ἐπεχείρει δὲ περὶ αὐτὰ μάχεσθαι· ἐπειδὴ δὲ ὡμολόγησεν· Ἄλλο τι οὖν, ἦν δ' ἐγώ, οὐδὲ ἰατρὸς οὐδείς, καθ' ὅσον ἰατρός, τὸ τῷ ἰατρῷ ξυμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τῷ κάμνοντι; ὡμολόγηται γὰρ ὁ ἀκριβὴς ἰατρὸς σωμάτων εἶναι ἄρχων, ἀλλ' οὐ χρηματιστής. Ἢ οὐχ ὡμολόγηται;

Ξυνέφη.

Οὐκοῦν καὶ ὁ κυβερνήτης ὁ ἀκριβὴς ναυτῶν εἶναι ἄρχων,
ἀλλ' | οὐ ναύτης; e

Ὡμολόγηται.

Οὐκ ἄρα ὅ γε τοιοῦτος κυβερνήτης τε καὶ ἄρχων τὸ τῷ κυβερνήτῃ ξυμφέρον σκέψεταί τε καὶ προστάξει, ἀλλὰ τὸ τῷ ναύτῃ τε καὶ ἀρχομένῳ.

Ξυνέφησε μόγις.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε, οὐδὲ ἄλλος οὐδεὶς ἐν

5 αὐτὴ W : αὕτη codd. || δὲ erasit A² || d 4 οὖν : οὖν δὴ F.

lo conveniente a otra cosa fuera de aquello de lo que es arte. Que la arte misma es integérrima e inmaculada, por ser lo que debe, mientras sea cada una íntegra y rigurosamente la que es. Y considéralo según aquel sentido: el riguroso. ¿Es de esta o de otra manera?

De ésta, evidentemente, contestó.

c Luego, añadí yo, la medicina no considera lo conveniente para la medicina, sino lo para el cuerpo.

Sí, dijo.

Ni la hípica para la hípica, sino para los caballos. Ni ninguna otra arte, para sí misma, porque de nada más necesita; sino para aquello de que es arte.

Así es, evidentemente, dijo.

Pues bien: Trasímaco, ¿las artes gobiernan y mandan sobre aquello de lo que son artes?

Lo admitió, pues, de gran malagana.

Luego ninguna ciencia considera ni ordena lo conve-
d niente al más fuerte, sino al más débil y al gobernado por ella misma.

Terminó por admitir esto también; mas intentó pelearse por ello. Pero apenas lo admitió, proseguí yo: ¿así que médico alguno, en cuanto médico, considera y ordena lo conveniente al médico, sino lo al enfermo?, porque quedó convenido que el médico es, en vigor, gobernante de cuerpos, y no ganadineros. ¿No quedó convenido?

Lo afirmó.

Pues, ¿y que el piloto es, en rigor, gobernante de mari-
e neros; pero no marinero?

Quedó convenido.

Luego tal piloto y gobernante no mirará ni ordenará lo conveniente al piloto, sino al marinero y gobernado.

Lo afirmó de mala gana.

Pues bien, Trasímaco, añadí: ni ningún otro en ninguna gobernancia, en la medida en que es gobernador ni mira ni

οὐδεμιᾷ ἀρχῇ, καθ' ὅσον ἄρχων ἐστίν, τὸ αὑτῷ ξυμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ ᾧ ἂν αὐτὸς δημιουργῇ, καὶ πρὸς ἐκεῖνο βλέπων καὶ τὸ ἐκείνῳ ξυμφέρον καὶ πρέπον, καὶ λέγει ἃ λέγει καὶ ποιεῖ ἃ ποιεῖ ἅπαντα.

XVI || Ἐπειδὴ οὖν ἐνταῦθα ἦμεν τοῦ λόγου καὶ πᾶσι 343 a
καταφανὲς ἦν ὅτι ὁ τοῦ δικαίου λόγος εἰς τοὐναντίον περιειστήκει, ὁ Θρασύμαχος ἀντὶ τοῦ ἀποκρίνεσθαι· Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τίτθη σοι ἔστιν;

Τί δέ; ἦν δ' ἐγώ· οὐκ ἀποκρίνεσθαι χρῆν μᾶλλον ἢ τοιαῦτα ἐρωτᾶν;

Ὅτι τοί σε, ἔφη, κορυζῶντα περιορᾷ καὶ οὐκ ἀπομύττει δεόμενον, ὅς γε αὐτῇ οὐδὲ πρόβατα οὐδὲ ποιμένα γιγνώσκεις.

Ὅτι δὴ τί μάλιστα; ἦν δ' ἐγώ.

Ὅτι οἴει τοὺς ποιμένας | ἢ τοὺς βουκόλους τὸ τῶν προ- b
βάτων ἢ τὸ τῶν βοῶν ἀγαθὸν σκοπεῖν καὶ παχύνειν αὐτοὺς καὶ θεραπεύειν πρὸς ἄλλο τι βλέποντας ἢ τὸ τῶν δεσποτῶν ἀγαθὸν καὶ τὸ αὑτῶν, καὶ δὴ καὶ τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν ἄρχοντας, οἳ ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν, ἄλλως πως ἡγεῖ διανοεῖσθαι πρὸς τοὺς ἀρχομένους ἢ ὥσπερ ἄν τις πρὸς πρόβατα διατεθείη, καὶ ἄλλο τι σκοπεῖν αὐτοὺς διὰ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἢ τοῦτο, ὅθεν αὐτοὶ ὠφελήσονται. Καὶ οὕτω
πόρρω εἶ | περί τε τοῦ δικαίου καὶ δικαιοσύνης καὶ ἀδίκου c
τε καὶ ἀδικίας, ὥστε ἀγνοεῖς ὅτι ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος ξυμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη, ἡ δὲ ἀδικία τοὐναντίον, καὶ ἄρχει τῶν

e 10 ἐκεῖνο : -νον W || 343 a 4 τίτθη A : τήθη TF || 6 τοιαῦτα : τὰ τ. F || 8 αὐτῇ : -τῆς F^2 || b 4 καὶ τὸ : καὶ οὐ τὸ F^2 || 5 ἄλλως : κἄλλως F^1 οὖν ἄλλως F^2 || 6 πρὸς om. T add. s. u. || 8 ἡμέρας : δι' ἡ. F || ὠφελήσονται : -ληθήσονται T || c 2 δικαιοσύνη : δ. τε F^2.

ordena lo conveniente para sí mismo, sino lo para el gobernado y para quien él mismo ejercita el arte; y mirando hacia ello y hacia lo para el gobernado conveniente y adecuado dice lo que dice y hace todo lo que hace.

343a XVI. Llegados, pues, a este punto del razonamiento, era ya evidente para todos que el razonamiento sobre lo Justo se había invertido en su contrario. En vez de responder Trasímaco alzó la voz y dijo: dime Sócrates, ¿tienes nodriza?

¿Qué?, repliqué; ¿no había que responder en lugar, más bien, de preguntar tales cosas?

Que se le pasa por alto el que estás mocoso; y haciéndote falta, no te suena, a ti que, para ella «no conoces ni a ovejas ni a pastor».

b Por cierto, ¿cómo así?, repliqué yo.

Porque crees que los pastores y boyeros consideran el bien de las ovejas y el de los bueyes; y que los engordan y cuidan mirando a algo diferente que el bien de los amos y el de ellos mismos. Y aún más, los gobernantes de las ciudades, los que en realidad de verdad gobiernan, ¿crees que piensan respecto de los gobernados de manera diferente a como uno se comportaría con ovejas; y que miren, noche y día, ellos a otra cosa sino a esto precisamente: de dónde sacar provecho para sí? Y tan adelantado estás en eso de lo Justo y de Jus-
c ticia, de lo Injusto y de Injusticia que ignoras ser la justicia y lo justo un bien en realidad de verdad extraño: es lo conveniente al más fuerte y al gobernante; mas es perjuicio, propiamente casero, del obediente y del súbdito. Pero la injusticia es lo contrario; y gobierna sobre los, en realidad de verdad, cándidos y justos; por su parte los gobernados hacen lo conveniente a él por estar siendo el más fuerte, y sometiéndosele lo hacen a él bienaventurado; mas en modo alguno, a
d sí mismos. De esta manera, candidísimo de Sócrates, hay que considerarlo así: que el varón justo, en todo sale con menos; primero en las transacciones mutuas, en que el tal se trate con otro que tal, cuando se disuelve el trato mutuo jamás hallarás que el justo obtenga más que el injusto, sino menos. Después, en lo referente a la Ciudad, cuando se trata de contribuciones, a igualdad de haberes el justo contribuye con más; el otro, con menos. Pero cuando de repartos, aquél no

e gana nada; éste, mucho. Y cuando uno y otro gobiernan
una gobernación, al justo le sobreviene, si no cualquier otro
daño, el de salir perjudicado por descuido, en lo doméstico; y no
sacar nada de lo público, por ser justo. Y además de esto,
hacerse malquisto a familiares y conocidos en caso de que
no quiera ceder en nada contra la Justicia en favor de ellos.
Mas al injusto le pasa todo lo contrario de esto. Porque,
344a repito, lo que estaba diciendo: que el gran potentado saca
más. Considera, pues, si es que quieres juzgarlo, cuanto más
le aproveche en particular a sí mismo ser injusto que lo
justo. Pero lo aprenderás de la más fácil manera si se llegase
hasta la injusticia más perfecta: la que haga más bienaventurado al injusto; y, al revés, más desgraciados a los perjudicados, y que no quieran ser injustos. Tal es, precisamente, la
tiranía, que no se apodera de lo ajeno oculta, violentamente
y poco a poco, tanto que sea algo sagrado como privado
b o público; sino de golpe y porrazo de todo. Que si se es injusto
por partes, y no lo oculta, se lo castiga y saca los mayores
oprobios. Porque los que son injustos por partes en tales malhechurías son llamados "sacrílegos, esclaveros, rompemuros,
expoliadores y ladrones". Mas cuando alguien, además de los
dineros de los ciudadanos hace que ellos mismos le sirvan de
esclavos, en lugar de todos esos nombres vergonzosos son lla-
c mados "bienaventurados y felices", no sólo por los ciudadanos,
sino aun por cuantos se enteran haber sido injustos de toda
injusticia, porque quienes vilipendian a la injusticia no vilipendian el hacer lo injusto sino por miedo de padecerlo. Así
que, Sócrates, la injusticia, llegada a perfecta, es algo más
fuerte, algo más de libres y más de señores que la justicia: y,
como desde el principio decía, lo justo es, en realidad, lo
conveniente al más fuerte; mas lo injusto lleva consigo sus
propios provecho y conveniencia.

d XVII. En habiendo hablado así, Trasímaco tenía en
mientes partir; una vez vertida por él, cual bañero, sobre
nuestras orejas la masa compacta y enorme de su razonamiento. Mas los presentes no se lo permitieron, sino que lo
forzaron a permanecer y dar cuenta-y-razón de lo dicho.
Aun yo mismo se lo pedí grandemente, y dije: Trasímaco
daimoníaco, cual si nos arrojaras un razonamiento, ¿tienes
en mente partir antes de enseñarnos perfectamente, o de
aprender si la cosa es o no así? ¿O es que crees haber em-

prendido definir una cosa de pequeña monta, y no la norma
e de vida a seguir, siguiendo la cual cada uno de nosotros
viva la más provechosa vida?

¿Pues es que creo no ser esto así?, dijo Trasímaco.

Parece, añadí yo, que tampoco te cuidas nada de nosotros ni te preocupa el que vayamos a vivir peor o mejor
345a por ignorar lo que tú afirmas saber. Pero, Trasímaco bueno, haz el esfuerzo de enseñárnoslo. Que por cierto no te resultará mal el ser bienhechor de tantos como somos. En cuanto a mí te digo que no me persuado de que sea la injusticia más provechosa que la justicia, ni aun si se la deja libre y no se le impide hacer lo que quiera. Pero, Trasímaco bueno, haya un injusto que pueda serlo o por ocultarlo o a viva fuerza; no obstante no me persuadirás de que saque de ello más provecho que de la justicia. Tal vez alguno de los pre-
b sentes sea del mismo sentimiento, y no lo sea solamente yo. Persuádenos, Venerable, de manera suficiente de que no correctamente nos empeñamos en hacer de la Justicia algo mayor y mejor que la injusticia.

Y ¿cómo te persuadiré?, dijo. Si, pues, no te has persuadido por lo que acabo de decir, ¿qué más haré por ti? ¿O cojo el razonamiento y te lo meto en el alma?

¡Por Júpiter!, dije; no tú precisamente. Sino que, primero, mantente en lo que digas o si lo cambias cámbialo
c abiertamente y no nos engañes. Estás viendo, Trasímaco —reconsideremos lo anterior— que, al definir primero al médico verdaderamente tal, no creíste tener ya que guardar rigurosamente lo referente al pastor verdaderamente tal, sino creíste que apacentaba, en cuanto pastor, las ovejas mirando, no al mayor bien de las ovejas, sino, cual si fuera huésped, a punto de darse un banquete, mirando a comilona, o a ven-
d derlas cual si fuera ganadineros; mas no pastor. Empero, a la arte pastoril no le preocupa, por cierto otra cosa sino cómo proporcionar lo mejor a aquello precisamente a que se ordena, porque en lo referente a ella misma, en eso de llegar a perfecta, ya está suficientemente provista con esto de que no le falte nada en eso de ser arte pastoril. Pues así estaba yo pensando ser necesario convenirnos en que todo gobierno, en cuanto gobierno, no ha de mirar qué es lo mejor para otro alguno sino precisamente para el gobernado y servido,

Ἔστω, ἔφη.

Ἥντινα ἄρα ὠφελίαν κοινῇ ὠφελοῦνται πάντες οἱ δημιουργοί, δῆλον ὅτι κοινῇ τινι τῷ αὐτῷ προσχρώμενοι ἀπ' ἐκείνου ὠφελοῦνται.

Ἔοικεν, ἔφη.

Φαμὲν δέ γε τὸ μισθὸν ἀρνυμένους ὠφελεῖσθαι τοὺς δημιουργοὺς ἀπὸ τοῦ προσχρῆσθαι τῇ μισθωτικῇ τέχνῃ γίγνεσθαι αὐτοῖς.

Ξυνέφη μόγις.

Οὐκ ἄρα ἀπὸ τῆς αὑτοῦ τέχνης ἑκάστῳ | αὕτη ἡ ὠφελία d
ἐστίν, ἡ τοῦ μισθοῦ λῆψις, ἀλλ', εἰ δεῖ ἀκριβῶς σκοπεῖσθαι, ἡ μὲν ἰατρικὴ ὑγίειαν ποιεῖ, ἡ δὲ μισθαρνητικὴ μισθόν, καὶ ἡ μὲν οἰκοδομικὴ οἰκίαν, ἡ δὲ μισθαρνητικὴ αὐτῇ ἑπομένη μισθόν, καὶ αἱ ἄλλαι πᾶσαι οὕτως τὸ αὑτῆς ἑκάστη ἔργον ἐργάζεται καὶ ὠφελεῖ ἐκεῖνο ἐφ' ᾧ τέτακται. Ἐὰν δὲ μὴ μισθὸς αὐτῇ προσγίγνηται, ἔσθ' ὅ τι ὠφελεῖται ὁ δημιουργὸς ἀπὸ τῆς τέχνης;

Οὐ φαίνεται, ἔφη.

Ἆρ' οὖν οὐδ' ὠφελεῖ τότε, ὅταν | προῖκα ἐργάζηται; e

Οἶμαι ἔγωγε.

Οὐκοῦν, ὦ Θρασύμαχε, τοῦτο ἤδη δῆλον, ὅτι οὐδεμία τέχνη οὐδὲ ἀρχὴ τὸ αὑτῇ ὠφέλιμον παρασκευάζει, ἀλλ', ὅπερ πάλαι ἐλέγομεν, τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ παρασκευάζει καὶ ἐπιτάττει, τὸ ἐκείνου ξυμφέρον ἥττονος ὄντος σκοποῦσα, ἀλλ' οὐ τὸ τοῦ κρείττονος. Διὰ δὴ ταῦτα ἔγωγε, ὦ φίλε Θρασύμαχε, καὶ ἄρτι ἔλεγον μηδένα ἐθέλειν ἑκόντα ἄρχειν καὶ τὰ ἀλλότρια κακὰ μεταχειρίζεσθαι ἀνορθοῦντα,
ἀλλὰ μισθὸν αἰτεῖν, ὅτι ὁ μέλλων καλῶς τῇ τέχνῃ || πρά- 347 a
ξειν οὐδέποτε αὑτῷ τὸ βέλτιστον πράττει οὐδ' ἐπιτάττει

c 9 τὸ A : τὸν cet. || d 1 αὕτη TF : αὐτὴ A || 2 λῆψις : λ puncto notatum A || 4 αὐτῇ : αὕτη F[2] || 6 ἐκεῖνο: -νῳ T[1] || e 5 ἐλέγομεν : λέγ. T[1] || 6 ἥττονος: ἐλάττονος Eus. || 9 ἀνορθοῦντα : ἐπανορ. Eus. || 347 a 2 αὑτῷ : αὐτὸ F[1] || οὐδ' ἐπιτάττει om. TF s. u. add. F[2].

e tanto en el gobierno político como en el privado. Mas, ¿crees tú que los gobernantes en las ciudades, los en realidad de verdad gobernantes, gobiernan voluntariamente?

No lo creo, ¡por Júpiter!, respondió; por el contrario, lo sé bien.

XVIII. Pero, ¿qué?, Trasímaco, añadí; ¿no caes en cuenta de que en las demás gobernaciones nadie quiere voluntariamente gobernar, sino exigen salario cual si de gobernar no les fuera a resultar a ellos provecho alguno, sino a los
346a gobernados? Responde aun a estotro: ¿no se afirma respecto de cada arte, y en cada caso, que es diversa de otra por poseer diverso poder? Y, Venerable, no respondas contra lo que opinas, para que así lleguemos a algo definitivo.

Pues precisamente por eso es diversa, afirmó.

¿Así que también cada una nos proporciona un cierto y propio provecho, y no uno común; cual la medicina, la salud; la arte del piloto, seguridad en la navegación, y así las demás?

Absolutamente.

b Así que también la arte del asalariado, salario; tal es su propio poder. ¿O dices que son la misma arte la medicinal y la del piloto? O si quieres definir rigurosamente, cual propusiste: sea el caso de piloto que adquiere la salud por convenirle navegar en la mar, ¿llamas más bien por esto, a su arte, arte medicinal?

No por cierto, respondió.

Ni tampoco, creo, la llamas asalarial si se cura ganando un salario.

c No por cierto, dijo.

Pero, ¿qué?, ¿llamas asalarial a la arte medicinal, si uno sana ganando un salario?

No, respondió.

Pues bien: ¿no admitimos haber un provecho propio de cada arte?

Sea, dijo.

κατὰ τὴν τέχνην ἐπιτάττων, ἀλλὰ τῷ ἀρχομένῳ· ὧν δὴ ἕνεκα, ὡς ἔοικε, μισθὸν δεῖν ὑπάρχειν τοῖς μέλλουσιν ἐθελήσειν ἄρχειν, ἢ ἀργύριον ἢ τιμὴν ἢ ζημίαν, ἐὰν μὴ ἄρχῃ.

XIX Πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες; ἔφη ὁ Γλαύκων· τοὺς μὲν γὰρ δύο μισθοὺς γιγνώσκω, τὴν δὲ ζημίαν ἥντινα λέγεις καὶ ὡς ἐν μισθοῦ μέρει εἴρηκας, οὐ ξυνῆκα.

Τὸν τῶν βελτίστων ἄρα μισθόν, ἔφην, οὐ ξυνιεῖς, δι' | ὃν ἄρχουσιν οἱ ἐπιεικέστατοι, ὅταν ἐθέλωσιν ἄρχειν. Ἢ b
οὐκ οἶσθα ὅτι τὸ φιλότιμόν τε καὶ φιλάργυρον εἶναι ὄνειδος λέγεταί τε καὶ ἔστιν;

Ἔγωγε, ἔφη.

Διὰ ταῦτα τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, οὔτε χρημάτων ἕνεκα ἐθέλουσιν ἄρχειν οἱ ἀγαθοὶ οὔτε τιμῆς· οὔτε γὰρ φανερῶς πραττόμενοι τῆς ἀρχῆς ἕνεκα μισθὸν μισθωτοὶ βούλονται κεκλῆσθαι, οὔτε λάθρᾳ αὐτοὶ ἐκ τῆς ἀρχῆς λαμβάνοντες κλέπται· οὐδ' αὖ τιμῆς ἕνεκα· οὐ γάρ εἰσι φιλότιμοι. Δεῖ δὴ | αὐτοῖς ἀνάγκην προσεῖναι καὶ ζημίαν, εἰ μέλλουσιν c
ἐθέλειν ἄρχειν· ὅθεν κινδυνεύει τὸ ἑκόντα ἐπὶ τὸ ἄρχειν ἰέναι, ἀλλὰ μὴ ἀνάγκην περιμένειν αἰσχρὸν νενομίσθαι. Τῆς δὲ ζημίας μεγίστη τὸ ὑπὸ πονηροτέρου ἄρχεσθαι, ἐὰν μὴ αὐτὸς ἐθέλῃ ἄρχειν· ἣν δείσαντές μοι φαίνονται ἄρχειν, ὅταν ἄρχωσιν, οἱ ἐπιεικεῖς, καὶ τότε ἔρχονται ἐπὶ τὸ ἄρχειν οὐχ ὡς ἐπ' ἀγαθόν τι ἰόντες οὐδ' ὡς εὐπαθήσοντες ἐν αὐτῷ, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἀναγκαῖον καὶ οὐκ ἔχοντες ἑαυτῶν βελτίοσιν | ἐπιτρέψαι οὐδὲ ὁμοίοις. Ἐπεὶ κινδυνεύει πόλις d
ἀνδρῶν ἀγαθῶν εἰ γένοιτο, περιμάχητον ἂν εἶναι τὸ μὴ ἄρχειν, ὥσπερ νυνὶ τὸ ἄρχειν, καὶ ἐνταῦθ' ἂν καταφανὲς

a 3 τὴν om. Eus. || ὧν M Eus. : ᾧ ATF οὗ DT^2F^2 || 4 δεῖν : δεῖ F^1 Eus. || 5 ἐθελήσειν : θελ. F^1 || 10 ἄρα om. F add. s. u. || b 2 ὅτι τὸ φιλότιμόν τε καὶ φιλάργυρον : ὅτι φιλάργυρόν τε καὶ φιλότιμον Stob. || 10 δὴ TF : δὲ A || c 2 ἐθέλειν : μὴ ἐθ. F^2 || d 2 ἀγαθῶν om. F add. s. u. || 3 νυνὶ A : νῦν cet.

Luego, sea cual fuere el provecho común que reporten todos los artesanos es evidente que sacan provecho de algo común, sirviéndose además de lo propio.

Parece, dijo.

Pero afirmemos que los artesanos, al ganar salario, sacan provecho de servirse, además, de la arte asalarial.

Convino de mala gana.

d Luego no le viene a cada uno tal provecho: el de percibir salario, de la arte propia de cada uno; sino, de considerarlo rigurosamente, la arte medicinal produce salud; la asalarial, salario; la arquitectónica, casa; la asalarial que a ésta acompaña, salario; y todas las demás parecidamente: hace cada una su propia obra y aportan provecho a aquel a quien se ordenan. Mas si no le reportan salario, ¿hay algún provecho que el artesano reporte del arte?

Parece que no, respondió.

e ¿Pues ni siquiera le reporta provecho cuando la ejerce gratuitamente?

Por mí, que lo creo.

Así que, Trasímaco, está ya en claro que ninguna arte ni gobierno se procura el provecho para sí mismo, sino, como decíamos hace rato, procura y ordena lo para el gobernado, mirando así lo conveniente al que en realidad sea el más débil; y no, lo del más fuerte. Pues por esto precisamente, amigo Trasímaco, decía ya antes que nadie quiere voluntariamente gobernar y emprender arreglar males ajenos, sino
347a que exige salario, porque quien quiere obrar bellamente según el arte no saca jamás, al ordenar ordenando según el arte, nada para sí mismo, sino para el gobernado. Por lo cual, al parecer, es preciso asegurar un salario a quienes hayan de querer gobernar, bien en plata, honores o castigo si no gobiernan.

XIX. ¿En qué sentido lo dices?, Sócrates, preguntó Glaucón; conozco dos de esas clases de salarios; mas no entiendo de qué castigo hablas, y lo cuentas como clase de salario.

γενέσθαι ὅτι τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων οὐ πέφυκε τὸ αὑτῷ ξυμφέρον σκοπεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ· ὥστε πᾶς ἂν ὁ γιγνώσκων τὸ ὠφελεῖσθαι μᾶλλον ἕλοιτο ὑπ' ἄλλου ἢ ἄλλον ὠφελῶν πράγματα ἔχειν. Τοῦτο μὲν οὖν ἔγωγε οὐδαμῇ συγχωρῶ | Θρασυμάχῳ, ὡς τὸ δίκαιόν ἐστιν τὸ τοῦ e
κρείττονος ξυμφέρον. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν δὴ καὶ εἰς αὖθις σκεψόμεθα· πολὺ δέ μοι δοκεῖ μεῖζον εἶναι ὃ νῦν λέγει Θρασύμαχος, τὸν τοῦ ἀδίκου βίον φάσκων εἶναι κρείττω ἢ τὸν τοῦ δικαίου. Σὺ οὖν ποτέρως, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων, αἱρεῖ; καὶ ποτέρως ἀληθεστέρως δοκεῖ σοι λέγεσθαι;

Τὸν τοῦ δικαίου ἔγωγ', ἔφη, λυσιτελέστερον βίον εἶναι.

Ἤκουσας, ἦν δ' ἐγώ, || ὅσα ἄρτι Θρασύμαχος ἀγαθὰ 348a
διῆλθεν τῷ τοῦ ἀδίκου;

Ἤκουσα, ἔφη, ἀλλ' οὐ πείθομαι.

Βούλει οὖν αὐτὸν πείθωμεν, ἂν δυνώμεθά πῃ ἐξευρεῖν, ὡς οὐκ ἀληθῆ λέγει;

Πῶς γὰρ οὐ βούλομαι; ἦ δ' ὅς.

Ἂν μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ἀντικατατείναντες λέγωμεν αὐτῷ λόγον παρὰ λόγον, ὅσα αὖ ἀγαθὰ ἔχει τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ αὖθις οὗτος, καὶ ἄλλον ἡμεῖς, ἀριθμεῖν δεήσει τἀγαθὰ καὶ μετρεῖν ὅσα ἑκάτεροι | ἐν ἑκατέρῳ λέγομεν, καὶ b
ἤδη δικαστῶν τινων τῶν διακρινούντων δεησόμεθα· ἂν δὲ ὥσπερ ἄρτι ἀνομολογούμενοι πρὸς ἀλλήλους σκοπῶμεν, ἅμα αὐτοί τε δικασταὶ καὶ ῥήτορες ἐσόμεθα.

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

Ὁποτέρως οὖν σοι, ἦν δ' ἐγώ, ἀρέσκει.

Οὕτως, ἔφη.

XX Ἴθι δή, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε, ἀπόκριναι ἡμῖν

e 2 εἰς: εἰ F || 3 σκεψόμεθα: -ώμεθα F || 6 ποτέρως Ast: πότερον ὡς codd. sed ὡς uidetur additum in F πότερον M Angelicus || 7 ἔγωγ' ἔφη T: ἔφη om. AF s. u. add. A²F² || e 8 ἤκουσας: ἤκ. οὖν F || 348 a 4 πείθωμεν TF: -θοιμεν A¹ || 7 λέγωμεν: -ομεν F || 8 αὖ ex ἂν fecit A || b 2 ἤδη: δη om. s. u. add. F || διακρινούντων: -όντων F || 4 τε δικασταὶ: δ. τε F || 6 ὁποτέρως: ποτέρως F¹.

Luego no conoces el salario de los mejores, por el que
b los honestos gobiernan, cuando quieren gobernar. ¿O no
sabes que eso de amor-a-honras-y-plata se llama, y es vergonzoso?

Yo sí, contestó.

Por eso, pues, añadí, los buenos no quieren gobernar
ni por dinero ni por honra; ni quieren se les llame "asalariados" por ganar públicamente salario por el gobierno; ni
que se los llame "ladrones" por recibirlo ocultamente por
gobernar; ni por mor de la honra, porque no son ambiciosos.
Hay que hacerles violencia y castigarlos para que se decidan
c y pongan a gobernar. Corre, pues, el riesgo quien voluntariamente se mete a gobernar, y no aguarda a que se le fuerce,
de que se le cuente por vergüenza. Empero, el mayor de los
castigos es estar gobernado por uno peor que sí mismo, en
caso de no querer gobernar; temiendo lo cual me parece
gobiernan, cuando gobiernan, los honestos; y entonces van
al gobierno no cual si fueran a algo bueno, sino cual a una
necesidad, y no teniendo cómo encomendarlo ni a mejores
d y ni a semejantes a sí mismos. Si por un caso se diera Ciudad
de varones buenos, pelearíase por no gobernar, como ahora
se pelea por gobernar; y entonces resultaría evidente el que,
en realidad, el verdadero gobernante no nació para mirar
lo que a él le conviene, sino lo que al gobernado; tanto
que todo conocedor elegiría ser beneficiado por otro que no,
beneficiando él a otro, pasar él penas. Esto precisamente es
lo que no concedo a Trasímaco: que lo justo consista en lo
e conveniente al más fuerte. Mas esto lo consideraremos en
otra ocasión. Pero mucho más importante me parece lo que
está diciendo ahora Trasímaco al afirmar que la vida del
injusto es mejor que la del justo. Pues tú, Glaucón, dije, ¿cuál
de las dos eliges?; ¿cuál de las dos te parece deberse llamar
más verdaderamente la mejor? Para mí, que la del justo,
respondió, es la más provechosa.

348a ¿Has escuchado, añadí, cuántos bienes enunció Trasímaco para la vida del injusto?

Lo escuché, respondió, mas no me convenzo.

¿Quieres pues, que nosotros, si es que podemos hallar manera, le convenzamos de que no dice verdad?

Pues, ¿cómo no voy a quererlo?, —respondió.

Si, pues, dije yo, recontamos, esforzándonos y contraponiendo a un razonamiento suyo otro, cuántos bienes tiene eso de ser justo y que a su turno hable él y en otro nosotros, habrá que enumerar tales bienes y medir lo que cada uno
b dice en su turno; y necesitaremos entonces de algo así como de jueces que decidan. Mas si, como hasta ahora, lo consideramos en vistas a un acuerdo mutuo, seremos a la vez nosotros mismos jueces y oradores.

Pues ciertamente así es, dijo.

¿Cuál, pues, de las dos maneras, añadí, nos place?

La última, dijo.

XX. Vamos pues, añadí, Trasímaco, a partir del principio; respóndenos:

¿Afirmas que la injusticia perfecta es más provechosa que una justicia en realidad perfecta?

c Pues así es y lo afirmo, respondió; y dije por qué.

Sea. Acerca de esto mismo, qué dices de estotro: ¿a una de las dos llamas "virtud"; a la otra, "vicio"?

Pues, ¿cómo no?

¿Así que a la justicia llamas "virtud"; mas a la injusticia, "vicio"?

Verosímilmente, Agradabilísimo; ya que digo que la injusticia aprovecha, mas no la justicia.

Pero, ¿qué hace?

Lo contrario, respondió.

¿Así que la justicia es un vicio?

d No; sino grandemente noble candidez.

¿Luego a la injusticia llamas "malicia"?

No, sino "discreción".

¿Así que para ti, Trasímaco, te parecen ser los injustos sensatos y buenos?

Sí, respondió; los que sean capaces, además de hacer injusticia, de poder someter bajo sí a Ciudades y aun pueblos

de hombres. Mas parece cual si tú creyeras que hablo de cortabolsas. Más aún: eso, dijo, aprovecha, si pasa desapercibido. Pero esto no es digno de mención, sino lo son las cosas que estaba diciendo.

c Por cierto, añadí, no desconozco qué quieres decir; mas me admira esto precisamente: que pongas a la injusticia en la clase de virtud y sabiduría; y a la justicia, en las contrarias.

Pues por cierto que así las pongo.

Esto, añadí, es ya más duro, compañero; y aun no es fácil tener algo que decir. Porque si pusieras que la injusticia aprovecha; mas convinieras, como otros muchos, en que es vicio y algo vergonzoso, tendríamos algo que decir, hablando según lo normal. Mas está claro que ahora afirmarás ser algo bello y fuerte, y te atribuirás todo lo demás

349a que nosotros atribuimos a lo justo, ya que te has atrevido a ponerla con virtud y sabiduría.

Verdaderísimamente lo adivinas, dijo.

Por cierto que no ha de retraerme esto, dije, de seguir considerándolo en el razonamiento mientras suponga que dices lo que piensas. Porque, Trasímaco, me parece sencillamente que no estás bromeando, sino que dices lo que de verdad te parece.

¿Qué te importa, replicó, eso de si me parece o no?; pero, ¿no refutas el razonamiento?

b Nada, respondí. Pero, además de esto, trata de responderme precisamente a estotro: ¿te parce que el justo quiere ganar en algo más que otro justo?

En manera alguna, dijo; no sería, como ahora es, urbano y cándido.

Pero, ¿qué, respecto de lo de una práctica justa?

Tampoco más de lo de una justa.

¿Pero se juzgaría digno el ganar más que el injusto, y se le tendría por justo, o no se lo tendría por justo?

Se lo tendría y se lo juzgaría, respondió; pero no podría.

Mas no es esto, dije, lo que pregunto, sino si no juzgaría digno el justo, ni lo quiere, el ganar más que otro justo.

c Pero, ¿qué respecto del injusto?

Vale lo mismo, respondió.

Pero, ¿qué en cuanto al injusto?; ¿juzgaría digno el ganar más que el justo y la práctica justa?

Pues, ¿cómo no, dijo, si juzga digno ganar más que todos?

¿Así que el injusto ganará más que otro injusto y que una práctica injusta, y competirá por sacar de todos cuanto más mejor?

Así es.

XXI. Digámoslo, pues, así, añadí: que el justo no ganaría más que sus semejantes, pero sí más que su deseme-
d jante. ¿Empero, el injusto ganaría más que su semejante y su desemejante?

Optimamente hablado, dijo.

Mas el injusto, añadí, ¿es sensato y bueno?; pero el justo, ¿nada de ambas cosas?

También esto está bien, dijo.

Así que, añadí yo, ¿el injusto se parece al sensato y al bueno; mas no se le parece el justo?

Pues, ¿cómo no va a parecerse, dijo, a los que se parece siendo tal?; mas el otro, ¿cómo va a no parecerse?

Bellamente. ¿Luego cada uno de ellos es tal cual aquellos a quienes se parece?

Pero, ¿cómo no va a ser así?, replicó.

e Sea, Trasímaco, ¿llamas a uno "músico"; y a otro "inmúsico"?

Yo, sí, ciertamente.

¿A cuál de los dos "entendido"; a cuál de los dos "ignaro"?

Ciertamente, "conocedor" al músico; más "ignaro", al inmúsico.

¿También, pues, por lo que es conocedor le llamas "bueno"; pero por lo que es ignaro, "malo"?

Sí.

Y ¿qué en cuanto al médico? ¿No es así?

Así es.

¿Te parece, pues, Excelentísimo, que un varón músico que afina la lira quiera ganar más, o juzgará digno el sacar más que otro varón músico en eso de atiesar o relajar las cuerdas?

A mí, no, —ciertamente.

Pero, ¿qué?; ¿más que el inmúsico?

Necesariamente, respondió.

350a Pero, ¿qué, del médico, en punto a comida y bebida?; ¿crees que querrá ganar algo más que otro varón médico, o práctica?

No por cierto.

Pero, ¿más que el no médico?

Sí.

Ve también si respecto de toda ciencia e insciencia, un científico cualquiera quiere sacar, hacer o decir más que otro científico; y no, lo mismo que el semejante a él respecto de la misma práctica.

Tal vez, respondió, sea necesario el que en esto se comporte así.

Pero, ¿qué del insciente?; ¿que no querría sacar más,
b tanto del científico como del insciente?

Tal vez.

Mas, ¿el científico es sabio?

Lo afirmo.

Mas, ¿el sabio es bueno?

Lo afirmo.

Luego el bueno y el sabio no querrán ganar más que su semejante; pero sí, más que su desemejante y contrario.

Parece, dijo.

Empero, el malo e ignorante querrán ganar más que su semejante y su contrario.

Evidentemente.

Así que, Trasímaco, añadí yo, según nosotros el injusto gana más que su desemejante y que su semejante ¿No es así como lo dijiste?

Por mí que sí, afirmó.

c Empero, el justo, ¿no ganará más que su semejante; pero sí, más que su desemejante?

Sí.

El justo se parece, pues, añadí yo, al sabio y al bueno; pero el injusto, al malo y al ignorante.

Está en peligro de ser así.

Mas admitimos, por cierto, que a quien cada uno se asemeje, cada uno es también tal.

Pues lo admitimos.

Luego nos ha quedado en claro que quien esté siendo justo es bueno y sabio; mas que el injusto es ignorante y malo.

XXII. Pero Trasímaco convino en todo esto, no tan
d fácilmente como yo lo digo ahora, sino arrastrado y de mala gana, y ¡con qué trasudores!, que estaba haciendo gran calor. Además vi entonces, lo que nunca antes, que Trasímaco se ruborizaba. Tras, pues, de convenirnos en que la justicia es virtud y sabiduría; más la injusticia, vicio e ignorancia, dije: sea, quede esto así entre nosotros. Empero, afirmamos también que la injusticia es fuerte. ¿O no te acuerdas Trasímaco?

Me acuerdo, respondió. Mas nada de lo que estás diciendo me agrada, y tengo algo que decir sobre esto. Bien
e sé que si hablara dirías que mitineo. Déjame, pues, que hable lo que quiera o, si quieres preguntar, pregunta; que yo, cual a las viejas, mientras cuentan los mitos, diré "sea"; y con la cabeza indicaré sí o no.

Pero de ninguna manera, añadí, respondas contra tu propia opinión.

Pero responderé de manera de darte gusto, replicó, ya que no me dejas hablar. Además, ¿qué otra cosa quieres?

Nada más, ¡por Júpiter!, respondí. Si así lo vas a hacer, hazlo; pero yo preguntaré.

Pregunta pues.

Por cierto que preguntaré lo mismo que antes, a fin
351a de que continuemos considerando el mismo razonamiento: en qué relación está la justicia respecto de la injusticia. Porque quedó ya dicho que la injusticia era más poderosa y fuerte que la justicia. Mas ahora, dije, si la justicia es sabiduría y virtud, quedará más fácilmente en claro, añadí, que es más fuerte que la injusticia, ya que la injusticia es ignorancia; nadie va ya a desconocerlo. Pero no deseo, Trasímaco, algo tan sencillo; sino considerarlo de estotra manera: ¿Afirmarías
b que hay Ciudad injusta que, además, intente esclavizar y haya esclavizado injustamente a otras ciudades; y que tenga muchas otras esclavizadas bajo su poder?

Pues, ¿cómo no?, respondió: la mejor hará eso sobre todo, y estará siendo la más perfectamente injusta.

Comprendo, dije, el que tal sea tu razonamiento. Pero sobre él estoy considerando esto: la Ciudad que se haya apoderado de otra ciudad, ¿mantendrá, sin la Justicia, tal poder, o le será necesario mantenerlo con la Justicia?

c Si se ha como tú decías antes, respondió, que la justicia es sabiduría, lo mantendrá con justicia; mas si es como yo lo decía, con la injusticia.

Grandemente me place, Trasímaco, dije, el que no digas sí o no con un signo, sino que hasta respondas de grandemente bella manera.

Porque así te me hago agradable, respondió.

XXIII. Bien hecho, por cierto; pero además hazme estotra gracia: la de decirme: ¿te parece que una Ciudad, ejército, bandidos, ladrones u otra ralea de esas que parten en gavilla para hacer algo injusto, podrían hacer algo si se faltaran mutuamente a la justicia?

d No por cierto, respondió.

Pero, ¿y si no se faltaran a la justicia? ¿No lo podrían hacer mejor?

Absolutamente

ΠΟΛΙΤΕΙΑ 351 e

Οὐκοῦν τοιάνδε τινὰ φαίνεται ἔχουσα τὴν δύναμιν, οἵαν, ᾧ ἂν ἐγγένηται, εἴτε πόλει τινὶ εἴτε γένει εἴτε στρατοπέδῳ
εἴτε ἄλλῳ ὁτῳοῦν, πρῶτον μὲν ἀδύνατον || αὐτὸ ποιεῖν 352 a
πράττειν μεθ' αὑτοῦ διὰ τὸ στασιάζειν καὶ διαφέρεσθαι, ἔτι δ' ἐχθρὸν εἶναι ἑαυτῷ τε καὶ τῷ ἐναντίῳ παντὶ καὶ τῷ δικαίῳ; οὐχ οὕτως;

Πάνυ γε.

Καὶ ἐν ἑνὶ δή, οἶμαι, ἐνοῦσα ταῦτα πάντα ποιήσει ἅπερ πέφυκεν ἐργάζεσθαι· πρῶτον μὲν ἀδύνατον αὐτὸν πράττειν ποιήσει στασιάζοντα καὶ οὐχ ὁμονοοῦντα αὐτὸν ἑαυτῷ, ἔπειτα ἐχθρὸν καὶ ἑαυτῷ καὶ τοῖς δικαίοις· ἦ γάρ;

Ναί.

Δίκαιοι δέ γ' εἰσίν, ὦ φίλε, καὶ οἱ θεοί;

Ἔστων, | ἔφη. b

Καὶ θεοῖς ἄρα ἐχθρὸς ἔσται ὁ ἄδικος, ὦ Θρασύμαχε, ὁ δὲ δίκαιος φίλος.

Εὐωχοῦ τοῦ λόγου, ἔφη, θαρρῶν· οὐ γὰρ ἔγωγέ σοι ἐναντιώσομαι, ἵνα μὴ τοῖσδε ἀπέχθωμαι.

Ἴθι δή, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τὰ λοιπά μοι τῆς ἑστιάσεως ἀποπλήρωσον ἀποκρινόμενος ὥσπερ καὶ νῦν. Ὅτι μὲν γὰρ καὶ σοφώτεροι καὶ ἀμείνους καὶ δυνατώτεροι πράττειν οἱ δίκαιοι φαίνονται, οἱ δὲ ἄδικοι οὐδὲν πράττειν μετ' ἀλλήλων οἷοί
τε, ἀλλὰ δὴ καὶ οὓς | φαμεν ἐρρωμένως πώποτέ τι μετ' c
ἀλλήλων κοινῇ πρᾶξαι ἀδίκους ὄντας, τοῦτο οὐ παντάπασιν ἀληθὲς λέγομεν· οὐ γὰρ ἂν ἀπείχοντο ἀλλήλων κομιδῇ ὄντες ἄδικοι, ἀλλὰ δῆλον ὅτι ἐνῆν τις αὐτοῖς δικαιοσύνη, ἣ αὐτοὺς ἐποίει μήτοι καὶ ἀλλήλους γε καὶ ἐφ' οὓς ἦσαν,

e 11 ἐγγένηται: ἐγγίγνηται F || e 12 ἄλλῳ: ἄλ. τινὶ F || 352 a 1 αὐτὸ: -τὸν F || ποιεῖν D: ποιεῖ cet. || 6 ἐνοῦσα: ἓν οὖσα F^2 || ταῦτα πάντα: ταὐτὰ π. F ταῦτα Stob. || 7 ποιήσει πράττειν Stob. || 9 ἐχθρόν: αἰσχρόν Stob. || 11 δέ γ' AT Stob.: γ' F || 12 ἔστων Hartman: ἔστωσαν codd. et Stob. || b 2 ὦ Θρασύμαχε, ὁ ἄδικος Stob. || 6 μοι: με Stob. || 8 καὶ ἀμείνους καὶ δυνατώτεροι ATF^2: καὶ ἀδυνατώτεροι F^1 || 10 δὴ καὶ οὓς A^2TF: δικαίους A καὶ οὓς D Stob.

Por tanto, Trasímaco, la injusticia aporta discusiones, odios, peleas de unos con otros; mas la justicia, concordia y amistad. ¿Es así?

Sea, respondió, por no disentir de ti.

Pues bien hecho de tu parte, Excelentísimo. Respóndeme precisamente a esto: si tal es la obra de la injusticia: meter el odio donde ella esté, al engendrarse entre libres y esclavos, ¿no hará que se odien entre ellos y discuerden y resulte im-
e posible hacer algo en comunidad unos con otros?

Absolutamente, por cierto.

¿Y qué si se engendra entre dos?; ¿no disentirán, se odiarán y resultarán enemigos entre sí, y además con los justos?

Lo serán, dijo.

Pero si, Admirable, la injusticia se engendra en uno, ¿no perderá ese su propio poder o lo mantendrá en nada menor?

Que lo mantenga en nada menor, respondió.

Teniendo, pues, la injusticia, evidentemente, un poder tal y tanto que en quien se engendra —sea Ciudad, linaje,
352a ejército o cualquiera otra cosa—, primero, hace imposible el obrar concorde consigo mismo por discutir y discordar, además de hacerse enemigo de sí mismo a sí y a todos los contrarios: a los justos. ¿No es así?

Absolutamente.

Y aún estando en uno, creo, haría ella todo eso porque lo produce de natural. Primero, hará imposible el que obre, por disentir y no concordar él consigo mismo; después, le hará enemigo de sí mismo y de los justos ¿Es así?

Sí.

Pero, querido, ¿los dioses son justos?

b Séanlo, respondió.

Luego aún de los dioses será enemigo el injusto. Trasímaco; mas el justo, amigo.

Refocílate a tu sabor en el razonamiento, dijo; porque no te contrariaré, para no hacerme odioso a éstos.

Sea así, añadí yo; y complétame lo que falta del banquete respondiéndome como hasta ahora. Que los justos sean evidentemente más sabios, mejores y más potentes para obrar; pero que los injustos no sean capaces de obrar concordemente
c consigo, aunque a veces hasta los injustos hagan algo de esforzado en común unos con otros, —esto no lo decimos de todo en todo verdaderamente porque ni se habrían refrenado, en caso de ser completamente injustos. Es, pues, claro que tenían algo de justicia que hacía no fueran injustos a la vez entre sí y con aquellos contra quienes iban. Por ello hicieron lo que hicieron. Mas emprendían lo injusto, semiperversos aún en injusticia, ya que los total y perfectamente perversos son perfectamente injustos e incapaces de obrar. Pues que
d esto sea así, lo entiendo; mas no como al principio lo estableciste tú. Mas hay que poner en consideración lo que posteriormente nos proponíamos considerar: si los justos viven también mejor y son más bienaventurados que los injustos; como me lo parece por lo que hemos hablado, es evidente ahora que lo son. No obstante hay que considerarlo mejor, porque este razonamiento no trata de lo que por suerte venga, sea lo que fuere, sino de qué manera se ha de vivir.

Considéralo pues.

Lo pongo en consideración, dije. Pues dime: ¿te parece haber algo así como obra de caballo?

e A mí sí, ciertamente.

¿No pondrías, pues, cual obra de caballo o de otro cualquiera lo que se haga solamente, o lo mejor, con él?

No entiendo, dijo.

Pero así: ¿hay algo con que veas, a no ser con los ojos?

No, por cierto.

Pero, ¿qué?: ¿oirías con algo que no sean las orejas?

En modo alguno.

¿No afirmaríamos con juicio que tales son las obras de ellos?

Absolutamente.

Pero, ¿qué?: ¿no cortarías los sarmientos de la viña tanto
353a con un cuchillo como con una chaira y otros muchos instrumentos?

Pues, ¿cómo no?

Mas creo que con ninguno tan bellamente como con podadera que para tal esté hecha.

Es verdad.

Así pues, ¿pondremos que esa es precisamente su obra?

Pongámoslo pues.

XXIV. Por cierto que ahora, pienso, entenderás mejor lo que antes preguntaba al tratar de enterarme si la obra de cada cosa es precisamente eso que hace o ella sola o más bellamente que las otras.

Pues lo entiendo, dijo: y me parece que tal es precisa-
b mente la obra de cada cosa.

¡Sea!, añadí yo. Pero, ¿no te parece que cada cosa posea una virtud a la que se haya prescrito una cierta obra? Volvamos una vez más a los mismos casos: ¿Hay, decimos, una obra propia de ojos?

La hay.

¿Y además, una virtud de ojos?

También, una virtud.

Pero, ¿qué?: ¿había una cierta obra de orejas?

Sí.

¿Pues también virtud?

También una virtud.

Pero, ¿qué respecto de todo lo demás? ¿No es así?

Así es.

¡Tente! pues; ¿ejecutarían jamás bellamente los ojos la su obra si no tuvieran la "virtud" propia de ellos; sino en
c lugar de la virtud, el "vicio"?

Y ¿cómo fuera?, respondió; porque tal vez estás hablando de la ceguera, en lugar de la vista.

Cuál sea su virtud, añadí yo, no es lo que pregunté, sino si por la virtud propia hacen bien la obra que hacen; pero por el vicio, malamente.

Hablas en esto según verdad, respondió.

¿Así que también las orejas, privadas de su virtud propia harán malamente su obra?

Absolutamente, por cierto.

d ¿Asentamos, pues, el mismo razonamiento para todos los demás casos?

Me lo parece.

Sea así: después de esto considera estotro: ¿Hay una obra del alma que no realizarías con ninguna otra de las cosas, cual la obra de vigilar, gobernar, deliberar, y todo lo tal? ¿A qué otra cosa diferente del alma atribuiríamos eso, y afirmaríamos ser propio de ella?

A ninguna otra.

Pero, ¿qué en cuanto al vivir?: ¿afirmaremos ser obra del alma?

Y muchísimo, respondió.

Según esto, pues, ¿afirmamos haber una cierta virtud del alma?

Lo afirmamos.

e ¿Hará bien, pues, Trasímaco, el alma sus propias obras, en caso de estar privada de su virtud particular?; ¿o es imposible?

Imposible.

Luego por necesidad con un alma viciosa se manda y vigila mal; pero con una buena, todo eso se hace bien.

Por necesidad.

¿Así, pues, hemos convenido en que la justicia es virtud del alma; mas la injusticia, vicio?

Nos hemos convenido, en efecto.

¿Así que el alma justa y el varón justo vivirán bien; pero el injusto mal?

Tal parece evidentemente, respondió, a tenor de tu razonamiento.

354a Pero de seguro, quien viva bien es feliz y bienaventurado; mas el que no, ¿lo contrario?

Pues, ¿cómo no?

Luego el justo es bienaventurado; mas el injusto, desgraciado.

Sean, —dijo.

Mas, de seguro, no aprovecha el ser desgraciado; pero sí, el ser bienaventurado.

Pues, ¿como no?

Luego jamás, Trasímaco venerable, es la injusticia más provechosa que la justicia.

Sírvete esto, Sócrates, de festín en las Bendidías.

Gracias a ti, añadí yo, Trasímaco; porque te portaste mansamente y dejaste de enfurecerte. No fue, por cierto,
b bello el festín, por causa mía; y no, por tuya. Sino que cual los glotones que siempre arrebatadamente degustan lo que se les presente, aun antes de haber saboreado debidamente lo anterior, me parece que también yo lo he hecho así: antes de haber hablado de lo que de primero considerábamos: qué es lo justo, abandonándolo me precipité a considerar acerca de ello si es vicio e ignorancia o sabiduría y virtud; y, cayendo más tarde en ese razonamiento de si la injusticia es más
c provechosa que la justicia, no me abstuve de dejar aquello por esto, de modo que me resultó ahora de este diálogo el no saber nada. Porque sin saber yo qué es lo justo, me despido de saber si se da el caso de ser virtud o no, y de si quien lo posea es bienaventurado o no lo es.

B

I Ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα εἰπὼν ᾤμην λόγου ἀπηλλάχθαι· 357a
τὸ δ' ἦν ἄρα, ὡς ἔοικε, προοίμιον. Ὁ γὰρ Γλαύκων ἀεί τε
ἀνδρειότατος ὢν τυγχάνει πρὸς ἅπαντα, καὶ δὴ καὶ τότε
τοῦ Θρασυμάχου τὴν ἀπόρρησιν οὐκ ἀπεδέξατο, ἀλλ' ἔφη·
Ὦ Σώκρατες, πότερον ἡμᾶς βούλει δοκεῖν πεπεικέναι ἢ
ὡς ἀληθῶς | πεῖσαι ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστιν δίκαιον b
εἶναι ἢ ἄδικον;

Ὡς ἀληθῶς, εἶπον, ἔγωγ' ἂν ἑλοίμην, εἰ ἐπ' ἐμοὶ εἴη.

Οὐ τοίνυν, ἔφη, ποιεῖς ὃ βούλει. Λέγε γάρ μοι· ἆρά σοι
δοκεῖ τοιόνδε τι εἶναι ἀγαθόν, ὃ δεξαίμεθ' ἂν ἔχειν οὐ τῶν
ἀποβαινόντων ἐφιέμενοι, ἀλλ' αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα ἀσπαζό-
μενοι, οἷον τὸ χαίρειν καὶ αἱ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς καὶ
μηδὲν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον διὰ ταύτας γίγνεται ἄλλο ἢ
χαίρειν ἔχοντα;

Ἔμοιγε, ἦν δ' ἐγώ, δοκεῖ τι εἶναι τοιοῦτον.

| Τί δέ; ὃ αὐτό τε αὑτοῦ χάριν ἀγαπῶμεν καὶ τῶν ἀπ' c
αὐτοῦ γιγνομένων, οἷον αὖ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ
ὑγιαίνειν; τὰ γὰρ τοιαῦτά που δι' ἀμφότερα ἀσπαζόμεθα.

Ναί, εἶπον.

Τρίτον δὲ ὁρᾷς τι, ἔφη, εἶδος ἀγαθοῦ, ἐν ᾧ τὸ γυμνά-
ζεσθαι καὶ τὸ κάμνοντα ἰατρεύεσθαι καὶ ἰάτρευσίς τε καὶ
ὁ ἄλλος χρηματισμός; ταῦτα γὰρ ἐπίπονα φαῖμεν ἄν,
ὠφελεῖν δὲ ἡμᾶς, καὶ αὐτὰ μὲν ἑαυτῶν | ἕνεκα οὐκ ἂν d

357 a 2 τε: τε δὴ J' || 7 αἱ om. F add. s. u. || καὶ μηδὲν: εἰ καὶ μὴ F || 8 διὰ ταύτας: δι' αὐτὰς F || ἄλλο γίγνεται F || 10 τι om. F || c 2 δι' ἀ... om. F add. s. u. F² || 4 εἶπον: ο in ras. A εἶπε F¹ || 6 τό: τὸν F || 7 φαμὲν ἐπίπονα F || φαῖμεν: ι in ras. A φαμὲν F¹.

Libro Segundo

357a I. En habiendo dicho esto, pensaba desembarazarse del razonamiento; pero, como se echó de ver, eso no era sino un proemio, porque Glaucón, tan varonil siempre contra todo, también entonces opúsose a aceptar la retirada de Trasímaco; sino que dijo: ¿quieres, Sócrates, que parezca estamos ya convencidos o quieres convencernos "verdaderamente" de
b que de todas maneras es mejor ser justo que injusto?

Si de mí dependiera, yo elegiría lo de "verdaderamente", respondí.

Así que no haces, dijo, lo que quieres. Porque dime: ¿te parece no haber algo así como un bien que aceptaríamos poseer, no, atraídos por las consecuencias, sino abrazándolo a él por sí mismo, cual el gozo y todos los placeres inofensivos y de los que nada se engendra en el futuro sino el gozo de su posesión?

A mí, respondió, me parece haber algo así como eso.

c Pero, ¿qué?: ¿es eso que amamos por gracia de ello mismo y por lo que de ello se engendra algo así como la sensatez, la visión, la salud?, —porque cosas tales las abrazamos por ambos motivos.

Sí, dijo.

¿Ves un tercer eidos de bien, añadió, en el que entran gimnástica, curarse el enfermo, curar y los demás modos de ganar dinero? ¿No afirmaríamos que son bienes grandemente penosos, mas que nos ayudan, y que no aceptaríamos poseer-
d los por ellos mismos, sino por el salario y por otras cosas que de ellos se engendran?

Se da, pues, dije, aun este tercer eidos. Pero bien, ¿qué?

¿En cuál, dijo, colocar a la Justicia?

358a Yo pienso, añadí, que en el eidos más bello: el que por sí mismo y por lo que de él se engendra ha de ser amable a quien pretenda ser feliz.

Pues no se lo parece, dijo, a la mayoría; sino que es ella el eidos de lo grandemente penoso: de eso que ha de emprenderse por salarios y por honores que siguen a la

reputación; mas que de él, de suyo, se ha de huir, como de algo en realidad penoso.

II. Sí, dije, que tal parece; y hace rato Trasímaco reprochaba a la justicia el ser tal; mas alababa a la injusticia. Pero yo, al parecer, soy tardo en aprender.

b Pues bien, dijo, escúchame a mí, a ver si te parece lo mismo que a mí, porque para mí está claro el que Trasímaco se dejó fascinar, antes de lo debido, por ti, cual por serpiente. Empero, para mí la demostración de ambas partes no procedió inteligentemente. Anhelo, pues, oír qué es cada una de ellas: justicia e injusticia, y qué poder tiene cada una "de por sí misma" al estar en el alma, enviando a paseo lo de salario y lo de secuelas de ellas. Lo haré, pues, así, si también a ti te lo parece: renovaré el razonamiento de
c Trasímaco y, primero, hablaré de qué se dice ser la justicia y de qué se engendró. Segundo, de que todos los que la ejercitan la ejercen contra su voluntad, cual algo necesario; mas no cual algo bueno. Tercero, que lo hacen con verosimilitud, porque la vida del injusto es mucho mejor que la vida del justo, —así lo dicen; aunque a mí, Sócrates, no me lo parece así. Estoy, por cierto, desconcertado; retúmbanme las orejas oyendo a Trasímaco y a miles de miles de otros; mas un razonamiento en favor de la justicia, como
d mejor que la injusticia, que es lo que quiero, no lo he escuchado de ninguno. Quiero escucharla encomiada "por sí misma", y muchísimo más querría oírlo de ti. Por esto me dilataré alabando la vida injusta y, hablando así, te mostraré de qué manera querría vituperaras tú la injusticia y alabaras la justicia. Pero considera si lo que digo es lo que quieres.

e Absolutamente y del todo, respondí; porque, ¿sobre qué otra cosa varón sensato se gozaría más veces hablando de ella y oyendo?

Bellísimamente hablado, dijo. Y, primero, dije, voy a hablar, escuchando, sobre cuál es y de dónde se engendra la justicia.

Se dice, por cierto, que, de natural, es un bien hacer una injusticia; que es un mal padecer una injusticia, y que padecer injusticia supera de mucho en mal lo que, en bien, supera el hacerla; de modo que, cuando los hombres se la hacen y padecen unos a otros, y ambos la gustan, paréceles —a los

que no pueden de unir lo uno ni obtener lo otro— ganar
359a con convenirse entre ellos en ni hacer ni padecer injusticia.

De ahí que se comenzara a establecer leyes y convenios entre ellos mismos, y llamar "legal" y "justo" a lo ordenado por la ley, y que tal es, por cierto, la génesis y esencia de justicia: estar siendo cual medio entre lo mejor realmente; obrando injustamente, no pagar la justa pena; y lo peor: no poderse vengar quien padece injusticia. Mas por estar en medio de ambos, lo justo es estimado no cual bien, sino
b honrado por impotencia de hacer una injusticia. Porque el potente para hacerla, y el verdaderamente varón, no va a convenirse con nadie ni en no hacerla ni en padecerla, porque sería locura. Tal es, Sócrates, la naturaleza de la justicia y de donde nació, —tal se dice.

III. Pero que quienes la practican la practican contra su voluntad y por impotencia de cometer una injusticia, lo notaríamos sobre todo si con el pensamiento hiciéramos
c nosotros algo como lo siguiente: demos a justo e injusto licencia para hacer lo que quiera. Sigámoslos mirando hacia dónde los llevará su apetito. Percibiremos sin más que el justo va hacia lo mismo que el injusto, por avorazamiento hacia lo que toda naturaleza persigue, de suyo, como bueno; mas se desvía por la ley, por la fuerza, hacia el respeto por lo igual. La licencia de que hablo sería malísima si se les concediera un poder, cual el que se cuenta se dio a Gyges, el antepasado del Lidio: era pastor a servicio del entonces
d rey de Lidia; a causa de gran tormenta y terremoto rajóse la tierra e hízose una grieta en el lugar en que apacentaba. Mirando y admirado, descendió y vio, entre otras cosas admirables que refiere el cuento, un caballo de bronce, hueco, y con puertecillas, por las cuales metiendo la cabeza, vio allí un muerto, tal parecía, de talla mayor que humana, y que
e nada tenía, fuera de un anillo en la mano; quitándoselo, salió. Reunidos como de costumbre los pastores para dar la cuenta mensual al rey acerca de los rebaños, acudió, llevando el tal anillo. Sentado, pues, con los demás dio, por casualidad, hacia sí, hacia lo interior de la mano, una vuelta al engaste del anillo; pasado lo cual, resultó invisible a los con él
360a asentados; y hablaban entre sí cual si hubiera partido. Se admiró, y manipulando el anillo volvió hacia afuera el engaste, y, en volviéndolo, se hizo visible. Y reflexionando

III Ὡς δὲ καὶ οἱ ἐπιτηδεύοντες ἀδυναμίᾳ τοῦ ἀδικεῖν ἄκοντες αὐτὸ ἐπιτηδεύουσι, μάλιστ' ἂν αἰσθοίμεθα, εἰ τοιόνδε ποιήσαιμεν τῇ διανοίᾳ· | δόντες ἐξουσίαν ἑκατέρῳ c
ποιεῖν ὅ τι ἂν βούληται, τῷ τε δικαίῳ καὶ τῷ ἀδίκῳ, εἶτ' ἐπακολουθήσαιμεν θεώμενοι ποῖ ἡ ἐπιθυμία ἑκάτερον ἄξει. Ἐπ' αὐτοφώρῳ οὖν λάβοιμεν ἂν τὸν δίκαιον τῷ ἀδίκῳ εἰς ταὐτὸν ἰόντα διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βίᾳ παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμήν. Εἴη δ' ἂν ἡ ἐξουσία ἣν λέγω τοιάδε μάλιστα, εἰ αὐτοῖς γένοιτο οἵαν ποτέ φασιν δύναμιν Γύγῃ, τῷ | τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ, γενέσθαι. Εἶναι μὲν γὰρ αὐτὸν d
ποιμένα θητεύοντα παρὰ τῷ τότε Λυδίας ἄρχοντι, ὄμβρου δὲ πολλοῦ γενομένου καὶ σεισμοῦ ῥαγῆναί τι τῆς γῆς καὶ γενέσθαι χάσμα κατὰ τὸν τόπον ᾗ ἔνεμεν· ἰδόντα δὲ καὶ θαυμάσαντα καταβῆναι καὶ ἰδεῖν ἄλλα τε δὴ ἃ μυθολογοῦσιν θαυμαστὰ καὶ ἵππον χαλκοῦν, κοῖλον, θυρίδας ἔχοντα, καθ' ἃς ἐγκύψαντα ἰδεῖν ἐνόντα νεκρόν, ὡς φαίνεσθαι, μείζω ἢ κατ' ἄνθρωπον, τοῦτον δὲ ἄλλο μὲν ἔχειν οὐδέν, | περὶ δὲ τῇ χειρὶ χρυσοῦν δακτύλιον, ὃν e
περιελόμενον ἐκβῆναι. Συλλόγου δὲ γενομένου τοῖς ποιμέσιν εἰωθότος, ἵν' ἐξαγγέλλοιεν κατὰ μῆνα τῷ βασιλεῖ τὰ περὶ τὰ ποίμνια, ἀφικέσθαι καὶ ἐκεῖνον ἔχοντα τὸν δακτύλιον· καθήμενον οὖν μετὰ τῶν ἄλλων τυχεῖν τὴν σφενδόνην τοῦ δακτυλίου περιαγαγόντα πρὸς ἑαυτὸν εἰς τὸ εἴσω τῆς χειρός· τούτου δὲ γενομένου ἀφανῆ αὐτὸν γενέ‖σθαι τοῖς 360a
παρακαθημένοις, καὶ διαλέγεσθαι ὡς περὶ οἰχομένου. Καὶ τὸν θαυμάζειν τε καὶ πάλιν ἐπιψηλαφῶντα τὸν δακτύλιον στρέψαι ἔξω τὴν σφενδόνην, καὶ στρέψαντα φανερὸν γενέσθαι. Καὶ τοῦτο ἐννοήσαντα ἀποπειρᾶσθαι τοῦ δακτυ-

c 3 ποῖ: ὅποι F || 4 οὖν om. T add. s. u. || τὸν : τὸ T¹ || 5 διὰ: ἐπὶ in m. TF (in m. διὰ F) || 6 πέφυκεν διώκειν F || ἀγαθόν : ἀγ. ὄν F || νόμῳ : -μου F || 8 αὐτοῖς : -τός T¹ || Γύγῃ τῷ recc. : τῷ Γύγου codd. || d 2 τότε : τε F || 3 τι om. A add. s. u. || 4 ἔνεμεν : ἐκεῖνος ἔνεμεν F || 5 δὴ om. F add. s. u. || ἃ F : om. cet. || 9 ἔχειν F : om. AT || e 2 γενομένου: γιγν. F || 3 εἰωθότος: -τως F || 360 a 3 πάλιν; πως π. F.

sobre ello hizo experiencia de si el anillo tenía realmente tal poder, y le pareció lo mismo: que, al volver hacia adentro el engaste, hacíase invisible; y si hacia afuera, visible. Convencido, se las arregló inmediatamente para ser uno de los
b mensajeros, asistentes del rey. Fue, hizo adúltera a su mujer; conspiró con ella matar al rey, y se apoderó del reino. Si, pues, hubiera habido dos anillos tales, que el justo se ponga uno, y otro el injusto, ninguno de ellos fuera tan recio de temple que se mantuviera en la justicia y no se atreviera a apoderarse de lo ajeno y ni aun tocarlo, cuando le era factible tomar lo que quisiera del mercado y sin miedo y, entrando en las casas, yogar con quien quisiera, matar y
c desatar las cadenas de quienes quisiera y hacer, por semejante a dios, lo demás que entre los hombres quisiere. Obrando así nada de diferente haría uno del otro, sino que ambos a dos irían a lo mismo. Gran testimonio es éste, se diría, de que nadie es justo por voluntad, sino forzado, cual si no fuera bueno ser en privado justo, ya que cuando se cree capaz de ser injusto es injusto. Así que todo varón piensa en privado sacar mucho más provecho de la injusticia que de la justicia, pensando en verdad como los que, al hablar,
d hablan según aquel cuento. Porque si alguien, disponiendo de tal poder, no quisiera jamás faltar a la justicia, y ni aún tocar lo ajeno, parecería todo un desgraciado e insensato a quienes lo oyeran. Pero, entre ellos, lo alabarían, engañándose mutuamente por miedo a perjudicarse. Esto, pues, es así.

IV. Mas en cuanto al juicio mismo sobre la vida de esos de quienes hablamos seremos capaces de juzgar correctamente si distinguimos entre el más justo y el más injusto; mas si no, no. ¿Cuál es, pues, la distinción? Esta: no quitemos nada de la injusticia del injusto, ni de la justicia del justo; sino pongámoslos a cada uno cual perfecto para su propia empresa. Que obre, pues, primero el injusto, cual los artistas supremos, cual piloto bueno, o médico, que hicieran lo imposible y lo posible en su arte, y emprendan esto, y dejen correr lo otro.
361a Más aún: por si en algo fallan, sean capaces de rectificar. Parecidamente: el injusto que emprenda correctamente sus injusticias ocúltelo si va para injusto en grande, porque a quien es cogido hay que tenerlo por tonto, porque la mayor injusticia consiste en parecer justo sin en realidad serlo. Dése, pues, al perfectamente injusto la más perfecta injusticia, sin

λίου εἰ ταύτην ἔχοι τὴν δύναμιν, καὶ αὐτῷ οὕτω ξυμβαί-
νειν, στρέφοντι μὲν εἴσω τὴν σφενδόνην ἀδήλῳ γίγνεσθαι,
ἔξω δὲ δήλῳ· αἰσθόμενον δὲ εὐθὺς διαπράξασθαι τῶν
ἀγγέλων γενέσθαι τῶν παρὰ τὸν βασιλέα· | ἐλθόντα δὲ καὶ b
τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μοιχεύσαντα, μετ' ἐκείνης ἐπιθέμενον
τῷ βασιλεῖ ἀποκτεῖναι καὶ τὴν ἀρχὴν κατασχεῖν. Εἰ οὖν
δύο τοιούτω δακτυλίω γενοίσθην, καὶ τὸν μὲν ὁ δίκαιος
περιθεῖτο, τὸν δὲ ὁ ἄδικος, οὐδεὶς ἂν γένοιτο, ὡς δόξειεν,
οὕτως ἀδαμάντινος, ὃς ἂν μείνειεν ἐν τῇ δικαιοσύνῃ καὶ
τολμήσειεν ἀπέχεσθαι τῶν ἀλλοτρίων καὶ μὴ ἅπτεσθαι,
ἐξὸν αὐτῷ καὶ ἐκ τῆς ἀγορᾶς ἀδεῶς ὅ τι βούλοιτο λαμ-
βάνειν, καὶ εἰσιόντι εἰς | τὰς οἰκίας συγγίγνεσθαι ὅτῳ c
βούλοιτο, καὶ ἀποκτεινύναι καὶ ἐκ δεσμῶν λύειν οὕστινας
βούλοιτο, καὶ τἆλλα πράττειν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἰσόθεον
ὄντα. Οὕτω δὲ δρῶν οὐδὲν ἂν διάφορον τοῦ ἑτέρου ποιοῖ,
ἀλλ' ἐπὶ ταὐτὸν ἴοιεν ἀμφότεροι. Καίτοι μέγα τοῦτο
τεκμήριον ἂν φαίη τις ὅτι οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος, ἀλλ' ἀναγκα-
ζόμενος, ὡς οὐκ ἀγαθοῦ ἰδίᾳ ὄντος, ἐπεὶ ὅπου γ' ἂν οἴηται
ἕκαστος οἷός τε ἔσεσθαι ἀδικεῖν, ἀδικεῖν. Λυσιτελεῖν γὰρ
δὴ οἴεται | πᾶς ἀνὴρ πολὺ μᾶλλον ἰδίᾳ τὴν ἀδικίαν τῆς d
δικαιοσύνης, ἀληθῆ οἰόμενος, ὡς φήσει ὁ περὶ τοῦ τοιούτου
λόγου λέγων· ἐπεὶ εἴ τις τοιαύτης ἐξουσίας ἐπιλαβόμενος
μηδέν ποτε ἐθέλοι ἀδικῆσαι μηδὲ ἅψαιτο τῶν ἀλλοτρίων,
ἀθλιώτατος μὲν ἂν δόξειεν εἶναι τοῖς αἰσθανομένοις καὶ
ἀνοητότατος, ἐπαινοῖεν δ' ἂν αὐτὸν ἀλλήλων ἐναντίον
ἐξαπατῶντες ἀλλήλους διὰ τὸν τοῦ ἀδικεῖσθαι φόβον.
Ταῦτα μὲν οὖν δὴ οὕτω.

a 6 ἔχοι : -ει F || 9 τῶν παρὰ τὸν βασιλέα om. A add. in m. || b 3 κατασχεῖν : οὕτω κ. F || 6 μείνειεν : δόξειεν F sed in m. γρ. μείνειεν || 7 τολμήσειεν : θέλοι F || c 2 ἀποκτεινύναι TA^1 (ι in ras. pro ει) : ἀποκτιννύναι A^2F || 4 διάφορον AT : -φέρον F || 5 ταὐτὸν AT : ταὐτ' ἂν F || καίτοι : καὶ τὸ pr. A || 8 ἀδικεῖν ἀδικεῖν A^2 : ἀ. ἀδικεῖ A^1TF || d 2 φήσει : φησὶν T || τοῦ om. F || 4 μηδέν ποτε ἐθέλοι : μηδέποτε θέλοι F || 6 ἀνοητότατος : -τοις A^2 || 7 ἀδικεῖσθαι : ἐξαπατᾶσθαι F sed in m. ἀδικεῖσθαι || 8 οὖν om. T || δὴ om. F.

quitarle nada, sino dejar que el máximamente injusto saque
b para sí la máxima reputación en punto a justicia, y que, si
en algo fallare, sea capaz de rectificarse; sea orador hábil en
convencer si algo se trasluce de sus injusticias; capaz de
emplear la violencia cuando de ella haga falta, mediante
valentía, fuerza y provisión de amigos y riqueza. Frente a el
tal contrapongamos en palabras al justo: varón sencillo y
noble, no por parecerlo, según Esquilo, sino por ser volun-
c tariamente bueno. Eliminemos eso de "parecer", porque si
pareciere ser justo le vendrán honores y dones por parecer
tal; quedaría, pues, oculto si sería tal por ser justo o por
dones y honras. Hay, pues, que desnudarlo de todo menos
de justicia y hacerlo de disposiciones contrarias al anterior:
que, no habiendo hecho mal alguno, tenga grandísima fama
de injusticia, a fin de que resulte probada su justicia por no
reblandecerse ante tal mala opinión y lo que de ella resulta;
permanezca inconmovible hasta la muerte; que "parezca"
d injusto durante la vida, mas "sea-en-realidad" justo, a fin
de que, llegados ambos al colmo, uno de justicia, otro de
injusticia, se juzgue cuál de ellos dos es el más bienaven-
turado.

V. ¡Rebién!, dije yo, Glaucón; ¡qué vigorosamente
pules para un juicio, cual si fueran estatua, a estos dos varones!

Lo mejor que puedo, replicó. Siendo tales, no es ya nada
dificultoso, como creo, describir en palabras la vida que a
cada uno aguarda. Digámoslo pues; pero si resultare aún
e más rudo, no pienses, Sócrates, que sea yo quien lo dice,
sino quienes ensalzan a la injusticia por sobre la justicia.
Dirán algo así como que con tales disposiciones el justo será
azotado, torturado, preso, quemados sus dos ojos; y, para
362a terminar, padeciendo todos los males, será empalado; y reco-
nocerá que se ha de querer no el ser justo sino el parecerlo.

Lo de Esquilo, fuera, pues, mucho más correcto decirlo
del injusto, porque afirmaría que, en realidad, el injusto, por
emprender lo que tiene que ver algo con la verdad y con
vivir no para parecer, lo que quiere es no parecer injusto,
sino serlo.

Cosechero por mente en surco profundo,
b *de él brotan cual vástagos los nobles designios.*

Primero, gobierna en la Ciudad por creérsele honrado.
Después, cásase él con quienquiera, y a los suyos con quienes

quiera; negocia y trata con quienquiera; y además de todo esto sale ganando por suplemento el no remorderle el obrar injustamente. Entra en disputas, en privado o en público; triunfa y gana a costa de los enemigos, y ganando se enriquece; favorece a los amigos, daña a los enemigos; y a los
c dioses sacrifica sacrificios y ofrece ofrendas adecuadas, y magníficas, y cultiva a los dioses mucho mejor que el justo, y de los hombres a los que quiera, de manera que es verosímil y natural el que resulte más amable a los dioses que el justo. Así dicen, Sócrates, es como dinero y hombres proporcionan al injusto una vida mejor que al justo.

d VI. En terminando de decir esto Glaucón, tenía yo en mientes hablar algo en contra; mas su hermano Adimanto dijo: ¿no crees, Sócrates, que se ha hablado ya suficiente de este tema?

¿Cómo así?, repliqué.

Que no se ha hablado, dijo, precisamente de lo que sobre todo se había de hablar.

Pues bien, añadí, es refrán «que a varón lo ayude el hermano», de modo que si él falló en algo, socórrelo. En cuanto a mí es suficiente lo ya dicho por él para quedar apabullado y haberme hecho impotente para ir en ayuda de la justicia.

e No hay nada de lo que dices, replicó. Aún más, escucha estotro; porque es preciso que discurramos nosotros acerca de los razonamientos contrarios de los que éste habló, y que ensalcen a la justicia, mas vitupendien a la injusticia a fin de que me resulte más claro lo que pretende Glaucón. Los padres dicen y advierten a los hijos, y todos los encargados
363a de alguien, que es preciso ser justo, ensalzando a la justicia, no por sí misma, sino por la buena opinión que de ella procede; que de tal opinión viénenle a quien se tiene en opinión de justo cargos públicos, matrimonios, y cuanto enumeró Glaucón hace un momento sobreviene a quien parece justo por estar en buena opinión. Van éstos aún más allá respecto de las opiniones; porque teniendo en cuenta la buena opinión ante los dioses hablan de la abundancia en bienes que a los piadosos les vienen, dados, dicen, por los dioses. Cual lo dicen los buenos de Hesíodo y de Homero; aquél,
b que los dioses hacen lleven las encinas en su copa bellotas; en su mitad, abejas; y añade el que vayan sobrecargadas de

vellones de las lanudas ovejas, y otros muchos bienes a éstos anejos; el otro, cosas parecidas, como dice de mi rey

Irreprochable, temeroso de dios,
mantenedor de la recta justicia; que la tierra negra
c *llévale trigo y cebada; cárganse de frutas los árboles,*
párenle seguido las ovejas y el mar le proporciona peces.

Pero Museo y su hijo dan a los justos de parte de los dioses bienes aún más novedosos: según sus palabras, condúcenles los dioses al Hades, y sentándolos a la mesa y preparándoles el banquete de los poderosos, coronados, hacen
d que pasen ya todo el tiempo borrachos, convencidos de que «el más bello premio de la virtud es borrachera eterna». Mas otros extienden aún más los premios de los dioses, porque dicen quédanles al justo y al fiel a juramentos hijos de hijos y todo un posterior linaje. Por éstas y otras cosas encomian los tales a la justicia. Mas a los impíos e injustos húndenlos en barro en el Hades y fuérzanlos a llevar agua en cesta; además, aun en vida, condenándolos a infamia, todos
e los castigos que Glaucón relató caen sobre los justos tenidos en opinión de injustos, esos mismos los aplican a los injustos, que otros diferentes no tienen.

Tales son, pues, la alabanza y el vilipendio.

VII. Además de estos razonamientos, Sócrates, pon a consideración otro eidos de justicia e injusticia del que se
364a habla en privado y por los poetas. Porque, al unísono, todos se hacen lenguas e himnos de la templanza y justicia, cual si fueren algo bello, dificultoso por cierto y bien penoso; mientras que intemperancia e injusticia son deleitables y fáciles de adquirir, aunque vergonzosas solamente ante la opinión y la ley. Pero que es lo injusto más provechoso que lo justo, dícenlo cual para la multitud, y están dispuestos voluntariamente a declarar bienaventurados a malos que sean ricos y honrarlos fácilmente en público y en privado; mas a des-
b preciar altaneramente a los que sean débiles y pobres, confesando que son éstos mejores que aquéllos. Empero, los razonamientos que hacen acerca de los dioses y de la virtud son más sorprendentes que éstos: que aun los dioses distribuyeron a muchos buenos desventuras y vida mala; mas a los contrarios, lote contrario. Por otra parte, embarcadores y adivinos llégansе a las puertas de los ricos y persuádenles de que, por

sacrificios y encantamientos, han obtenido de los dioses el poder de remediar, placenteramente y con fiestas, crímenes
c suyos o de los progenitores; y que, si quieren perjudicar a algún enemigo, tanto que sea justo como injusto, ellos con pequeño gasto lo harían mediante invocaciones y ensalmos, —que, como afirman, persuaden a los dioses de que les sirvan. Y traen de testigos de todas estas palabras a poetas que dan a la maldad lo de facilidad, que

la maldad, aun en abundancia, se la puede obtener
d *fácilmente, porque el camino es liso, y habita cerca.*
Mas ante la virtud los dioses pusieron sudor,

y camino largo y escarpado. Pero otros, acerca de esa influencia de los hombres sobre los dioses, traen por testigo a Homero que también él dijo:

Flexibles por los ruegos lo son aún los mismos dioses; y con sacrificios y humildes votos, con libaciones y grasa los
e *hombres, rogándoles, los pervierten, cuando uno trasgrede y falta.*

Y traen multitud de libros de Museo y Orfeo, hijos de Luna y de las Musas, como dicen. Según ellos regulan los sacrificios, haciendo creer no sólo a los particulares sino hasta a las Ciudades que mediante sacrificios y juegos de placer son absueltos y purificados de crímenes, tanto durante
365a la vida como después de muertos; a lo cual llaman "iniciaciones" que nos libran de los males del más allá pero a quienes no sacrifiquen aguárdanles cosas terribles.

VIII. Todo esto, dijo, querido Sócrates, todo y tal cual, es lo que se ha dicho acerca de virtud y vicio, cómo hombres y dioses los estiman; ¿qué creemos que, al escucharlo, hace sobre el alma de los jóvenes: de cuantos son de buen natural y capaces —al, por accidente, oír todo eso—, sino deducir racionalmente de ello siendo cuál y procediendo
b cómo llevarán la vida de la mejor manera? ¿Se diría, pues verosímilmente a sí mismo según Píndaro aquello: «*asaltaré el alto muro con justicia o con tortuosos engaños?; y así, atrincherado, yo mismo pasaré la vida*». Porque, según se dice, si siendo en realidad, justo, no lo parezco ser, de nada me serviría, tal afirman, sino de trabajos y castigos patentes. Empero, siendo injusto me procuro opinión de justicia, predícese
c seme diviniforme vida. Según esto, puesto que el parecer,

cual lo declaran los sabios, «hace fuerza aún a la verdad», y es señor de la bienaventuranza, a esto precisamente hay que convertirse del todo. Describiré, pues, al derredor de mí una fachada y faz, circular silueta de virtud, y llevaré por la fuerza tras mí la zorra, voraz y astuta, de Arquíloco. Mas dirá alguno «no es cosa fácil pasar siempre desapercibido cuando se es, en realidad, malo». Mas, afirmaremos, «nada grande es llano». No obstante, si queremos llegar a ser bien-
d aventurados, ese camino hay que seguir; el que las huellas del razonamiento nos indican. Para pasar desapercibidos congregarémonos de conjurados y camaradas; hay además maestros que nos dan la sabiduría: la ante el pueblo y la ante los jueces, de las cuales con ésta persuadimos, con aquélla forzamos, de modo que ganemos el no pagar la justa pena. Pero, «no es posible ni ocultarse ni forzar a los dioses». Pues
e bien: si no existen, o no se preocupan de nada de lo humano, ¿qué nos ha de preocupar el ocultarnos? Mas si existen y se preocupan, no sabemos ni oímos de ellos sino por lo que se dice, y por los poetas que de ellos y de sus genealogías en mitos hablan. Pero estos mismos nos dicen que son capaces de ceder por sacrificios, votos humildes y ofrendas; por ambas cosas o por ninguna hay que creerles. Si, pues, hay que
366a creerles, seamos injustos, y sacrifiquemos por nuestras injusticias. Porque de ser nosotros justos, no nos castigarán los dioses; mas perderíamos las ganancias de la injusticia. Pero siendo injustos ganaremos, y convenciéndolos con súplicas escaparemos, aun transgresores y pecadores, sin castigo. Pero en el Hades pagaremos nosotros o los hijos de nuestros hijos la justa pena de lo que aquí hayamos faltado a la justicia. Pero, amigo, dirá un razonador: mucho pueden por su parte las expiaciones y los dioses libertadores, como lo afirman las mayores ciudades, los hijos de dioses, hechos poetas y pro-
b fetas de los dioses que tales cosas así nos indican pasar.

IX. Pues, ¿por qué razón preferiríamos aún a la justicia por sobre la máxima injusticia, que si la tenemos con bellamente engañosa faz la pasaremos bien de vivos y de muertos ante dioses y ante hombres, cual lo que dícese dicen la mayoría y aún los notables? Después de todo lo dicho, ¿qué traza hay, Sócrates, para que quiera honrar a la justicia
c quien tenga fuerza de alma, de cuerpo, de dineros o de linaje, y no se ría más bien al oír alabarla? De modo que si uno

ΠΟΛΙΤΕΙΑ 367 c

λανθάνειν, καὶ ὁμολογεῖν Θρασυμάχῳ ὅτι τὸ μὲν δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθόν, ξυμφέρον τοῦ κρείττονος, τὸ δὲ ἄδικον αὐτῷ μὲν ξυμφέρον καὶ λυσιτελοῦν, τῷ δὲ ἥττονι ἀξύμφορον. Ἐπειδὴ οὖν ὡμολόγησας τῶν μεγίστων ἀγαθῶν εἶναι δικαιοσύνην, ἃ τῶν τε ἀποβαινόντων ἀπ' αὐτῶν ἕνεκα ἄξια κεκτῆσθαι, πολὺ δὲ μᾶλλον αὐτὰ αὑτῶν, οἷον ὁρᾶν, ἀκούειν, φρονεῖν, καὶ ὑγιαίνειν δή, | καὶ ὅσ' ἄλλα ἀγαθὰ d
γόνιμα τῇ αὑτῶν φύσει, ἀλλ' οὐ δόξῃ ἐστίν, τοῦτ' οὖν αὐτὸ ἐπαίνεσον δικαιοσύνης, ὃ αὐτὴ δι' αὑτὴν τὸν ἔχοντα ὀνίνησιν καὶ ἀδικία βλάπτει, μισθοὺς δὲ καὶ δόξας πάρες ἄλλοις ἐπαινεῖν· ὡς ἐγὼ τῶν μὲν ἄλλων ἀποδεχοίμην ἂν οὕτως ἐπαινούντων δικαιοσύνην καὶ ψεγόντων ἀδικίαν, δόξας τε περὶ αὐτῶν καὶ μισθοὺς ἐγκωμιαζόντων καὶ λοιδορούντων, σοῦ δὲ οὐκ ἄν, εἰ μὴ σὺ κελεύοις, διότι πάντα τὸν βίον | οὐδὲν ἄλλο σκοπῶν διελήλυθας ἢ τοῦτο. Μὴ e
οὖν ἡμῖν ἐνδείξῃ μόνον τῷ λόγῳ ὅτι δικαιοσύνη ἀδικίας κρεῖττον, ἀλλὰ καὶ τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι' αὑτήν, ἐάντε λανθάνῃ ἐάντε μὴ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν ἐστι.

X Καὶ ἐγὼ ἀκούσας, ἀεὶ μὲν δὴ τὴν φύσιν τοῦ τε Γλαύκωνος καὶ τοῦ Ἀδειμάντου ἠγάμην, ἀτὰρ οὖν καὶ τότε πάνυ γε ἥσθην || καὶ εἶπον· Οὐ κακῶς εἰς ὑμᾶς, ὦ 368a
παῖδες ἐκείνου τοῦ ἀνδρός, τὴν ἀρχὴν τῶν ἐλεγείων ἐποίησεν ὁ Γλαύκωνος ἐραστής, εὐδοκιμήσαντας περὶ τὴν Μεγαροῖ μάχην, εἰπών·

παῖδες Ἀρίστωνος, κλεινοῦ θεῖον γένος ἀνδρός·

c 5 αὐτῷ : αὐτὸ F || μὲν om. A s. u. add. A^{2} || 7 ἀπ' αὐτῶν om. F || 8 κεκτῆσθαι : κτᾶσθαι F || 9 ἀκούειν : καὶ ἀκ. καὶ F || d 3 δικαιοσύνης om. F add. in m. F^{2} || 4 ἀδικία : -ίαν T (ν puncto notatum) || 5 ἀποδεχοίμην F et in m. γρ. AT : ἀποσχοίμην AT et in m. γρ. W ἀνασχοίμην T^{2}W || 8 κελεύοις A^{1}TF : -εις A^{2} || e 3 κρεῖττον : -ων F^{1} || καὶ F : om. cet. || αὐτὴ F : -ὴν ATF^{2} (sed ν punctis notatum in T) || 8 γε om. F || ἥσθην : ἠγάσθην Heusde || 368 a 1 ὑμᾶς : ὑ ἔχει F || 3 ἐκείνου : κἀκείνου F || ἀνδρός : ἀν. ὃς F || 3 εὐδοκιμήσαντας : -ους F

puede por una parte mostrar ser falso lo que hemos dicho y, por otra parte, reconoce ser lo mejor la justicia, tiene sin más gran comprensión, y no se irrita contra los injustos; si no sabe que si, por de natural divino, no aborrece el obrar injustamente, o por haber adquirido ciencia se aparta de ello, ninguno de los otros fuera por voluntad justo, sino
d que por cobardía, vejes o cualquier otra debilidad vilipendia el obrar injustamente, no pudiendo ya hacerlo. Es tan claro que el primero de ellos que llega al poder es el primero en obrar injustamente, en la medida de sus fuerzas. Y de todo esto no hay otra causa sino aquella de donde arrancó todo este razonamiento para éste y para mí respecto de ti, Sócrates: de decir yo que «Admirable tú entre todos vosotros cuantos afirmáis ser ensalzadores de la justicia, principiando por los
e antiguos héroes cuyas palabras se han conservado; ninguno desde entonces hasta los hombres de ahora vilipendió jamás la injusticia ni ensalzó la justicia de otra manera sino por la opinión, honores y recompensas que de ellas proceden. Mas en cuanto a lo que son realmente cada una por su virtud propia en el alma de quien las tenga, oculto a dioses y a hombres, nadie jamás ni en poesía ni en lenguaje corriente ha expuesto con razonamiento suficiente el que una es el máximo mal de cuantos tiene el alma en sí misma; y la otra, la justicia, el máximo de los bienes. Que si así y desde el principio nos
367a hablarais todos vosotros y nos convencierais desde jóvenes, no sólo nos guardaríamos de obrar injustamente unos contra otros, sino que cada uno sería guardián de sí mismo, temiendo que, por obrar injustamente, cohabitara con el máximo mal».

Esto, Sócrates, y tal vez mucho más que esto, dirían Trasímaco y cualquiera otro sobre justicia e injusticia, distorsionando burdamente el poder de las dos, —así me lo parece. Empero yo, no hace falta alguna el que te lo oculte,
b anhelando oír de ti lo contrario, hablo reforzándolo lo más que puedo.

Así, pues, no nos demuestres en tu razonamiento tan sólo que la justicia es mejor que la injusticia, sino qué es lo que, cada una, "ella de por sí misma", hace en el alma de quien la posea, y por lo que una es algo malo; y la otra, algo bueno. Abstrae de reputaciones, como Glaucón lo exigía, porque si, en ambos casos, abstraer de las reputaciones verdaderas, y añades las falsas, no afirmaremos que

ensalces lo justo, sino el parecerlo, ni que vilipendies lo
c injusto, sino el parecerlo, y que recomiendes el ser ocultamente
injusto y convenir con Trasímaco en que la justicia
es un bien extraño: conveniente para el más fuerte; mas que
lo injusto es conveniente y provechoso para ese mismo; pero
inconveniente para el más débil. Pues bien: ya que conviniste
en que la justicia s uno de los mayores bienes, de los que
vale la pena de adquirir por sus consecuencias, pero mucho
más por ellos mismos —cual ver, oír, pensar, estar sano y
d cuantos otros bienes lo son de suyo por su propia naturaleza,
y no por opinión— alaba esto mismo en la justicia: lo que
"ella de por sí misma" aporta a su poseedor; y en la injusticia,
lo que daña, dejando que a salarios y reputaciones
los alaben otros. Que yo aceptaría el que otros alabaran así
a la justicia y vilipendiaran a la injusticia, y que las encomien
y critiquen por eso de reputación y de salarios; mas
no, de ti, a no ser que lo mandes, porque te has pasado la
e vida entera no considerando sino esto. Pues bien: no nos
demuestres en tu razonamiento tan sólo el que la justicia
es mejor que la injusticia, sino qué es lo que cada una, "ella
de por sí misma", por ser la una un bien, y la otra, un mal,
hace en quien la posea, tanto que se oculte como que no a
dioses y a hombres.

X. Oyendo lo cual, yo que siempre he admirado el
natural de Glaucón y de Adimanto, me sentí por cierto
368a entonces grandemente afectado, y dije: no malamente, hijos
de aquel varón, el enamorado de Glaucón dio comienzo a
las elegías, dirigidas a vosotros por vuestras famosas hazañas
en la batalla de Megara, diciendo:

Hijos de Aristón, linaje divino de ilustre varón.

Me parece, amigos, que es perfectamente así, porque algo de
divino os ha pasado si no estáis convencidos de que la injusticia
es mejor que la justicia, habiendo pedido hablar así
b en favor de aquélla. No me parece que, en verdad, estéis
de ello convencidos. Lo testifico por lo diferente de vuestra
conducta, pues de atenerme a los razonamientos mismos desconfiaría
de vosotros. Pero cuanto más me fíe, tanto mayor
es mi desconcierto en cuanto a lo que haré, porque no tengo
cómo defenderla, ya que me siento impotente; señal para
mí es que, hablando a Trasímaco, creí mostrar evidentemente

que la justicia es mejor que la injusticia, mas no me lo acep-
tasteis. Ni, a su vez, tengo cómo no defenderla, porque estoy
temeroso de que no sea aun impío quien calumniada en su
c presencia la justicia, se retire y no la socorra, respirando toda-
vía y pudiendo hablar. Lo mejor será, pues, ir en su ayuda
como pueda.

Aquí, Glaucón y los demás me exigían la socorriera de
todas las maneras y no soltara el razonamiento, sino escu-
driñara qué es cada una y cómo se ha la verdad respecto del
provecho de cada una. Dije, pues, lo que me parecía: que la
investigación que emprendíamos no es cosa de un cualquiera
sino, a mi parecer, de agudo vidente. Mas puesto que no
d estamos fuertes en esto, me parece, añadí, haber de hacerse
su investigación algo así cual si alguien ordenara a no muy
agudos de vista leer de lejos letras pequeñas; mas cayera en
cuenta después que las mismas letras están en otra parte más
grande, y en mayúsculas; pareceríale gran suerte, creo, comen-
zar leyendo éstas, y así mirar las más pequeñas, en caso de
ser, realmente, las mismas.

Absolutamente pues, dijo Adimanto; pero, ¿a qué ves
e va todo esto, Sócrates, en la investigación acerca de lo justo?

Te lo explicaré, dije; ¿hay, afirmamos, una justicia pro-
pia de varón, y hay además otra de Ciudad íntegra?

Absolutamente, respondió.

Pues bien: ¿es mayor Ciudad que varón?

Es mayor, respondió.

Así que tal vez habría una justicia en letras mayúsculas
y más fácil de aprender bien. Si, pues, queréis, investiguemos,
369a primero, en las Ciudades qué es la tal; después parecidamente
la consideraremos en cada uno de los individuos, considerando
la semejanza de la mayúscula con la idea de la minúscula.

Me parece bellamente dicho, afirmó.

Pues bien, añadí, ¿qué si contempláramos en la palabra
a una Ciudad en fase de engendramiento?; ¿veríamos en
ella engendrándose a justicia e injusticia?

Tal vez, respondió.

Caso de engendrarse así, ¿hay grandísima esperanza de
ver lo que buscamos?

ΠΟΛΙΤΕΙΑ 368e

Πάνυ γε, ἦ δ' ὅς.

Οὐκοῦν μεῖζον πόλις ἑνὸς ἀνδρός;

Μεῖζον, ἔφη.

Ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνείη καὶ ῥᾴων καταμαθεῖν. Εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν || ταῖς 369a πόλεσιν ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστιν· ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψώμεθα καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες.

Ἀλλά μοι δοκεῖς, ἔφη, καλῶς λέγειν.

Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν;

Τάχ' ἄν, ἦ δ' ὅς.

Οὐκοῦν γενομένου αὐτοῦ ἐλπὶς εὐπετέστερον ἰδεῖν ὃ ζητοῦμεν;

| Πολύ γε. b

Δοκεῖ οὖν χρῆναι ἐπιχειρῆσαι περαίνειν; οἶμαι μὲν γὰρ οὐκ ὀλίγον ἔργον αὐτὸ εἶναι· σκοπεῖτε οὖν.

Ἔσκεπται, ἔφη ὁ Ἀδείμαντος· ἀλλὰ μὴ ἄλλως ποίει.

XI Γίγνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγᾦμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής· ἢ τίν' οἴει ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν;

Οὐδεμίαν, ἦ δ' ὅς.

Οὕτω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος | ἄλλον ἐπ' ἄλλου, c τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρείᾳ, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνούς τε καὶ βοηθούς, ταύτῃ τῇ ξυνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα· ἦ γάρ;

Πάνυ μὲν οὖν.

e 5 οὐκοῦν : οὐκοῦν δή F || μεῖζον : -ζων A² Proclus Gal. || πόλις μεῖζον ἀνδρὸς ἑνός F || 6 μεῖζον TF : -ων A || 7 ἐνείη : ἂν εἴη Gal. || 8 ῥᾴων : -ον F || ἐν ταῖς πόλεσιν ζητήσωμεν ποῖον : ἐν τῷ μείζονι ζητήσωμεν ἐν ταῖς πόλεσι ποῖον ἄρα F || 369 a 1 ἐπισκεψώμεθα : -όμεθα T || b 3 αὐτὸ οὐκ ὀλίγον ἔργον F.

b Y mucha, por cierto.

¿Os parece, pues, ser necesario emprender el llevarlo a término? Creo, por cierto, que no es pequeño trabajo; consideradlo pues.

Considéreselo, dijo Adimanto; no hagas otra cosa.

XI. Engéndrase, por cierto, añadí, Ciudad, tal pienso, cuando se da el caso de que cada uno de nosotros no es seipsisuficiente, sino necesitado de muchas cosas. ¿Qué otro principio crees haya para fundar Ciudad?

Ningún otro, respondió.

c Así que uno toma de ayundante a uno para algo; a otro, por necesitarlo para otra cosa, necesitados ellos de muchas, reuniéndose en una residencia muchos para común ayuda, y a tal casa común pusimos por nombre "Ciudad". ¿Es así?

Absolutamente.

¿Comparte uno con otro, cuando comparte algo, o recibe, por creer ser ello mejor para sí mismo?

Absolutamente.

Pues bien, añadí: hagamos desde el principio Ciudad por la palabra; pero la harán a ella, al parecer, nuestras necesidades.

Pero, ¿cómo no?

Por cierto que la primera y mayor necesidad es la de
d proporcionarse alimentación para existir y vivir.

De todo en todo.

La segunda, la de habitación; la tercera, la de vestido y cosas tales.

Así es.

Pues bien; añadí: ¿cómo Ciudad abastará para tal aprovisionamiento? ¿No de otra manera sino que uno sea agricultor; otro, albañil; otro, tejedor? ¿O añadiremos aún a eso un zapatero o cualquier otro de los que del cuerpo se cuidan?

Absolutamente.

¿La Ciudad más necesitada se compondría, pues, de cuatro o cinco varones?

e Tal parece, evidentemente.

Μεταδίδωσι δὴ ἄλλος ἄλλῳ, εἴ τι μεταδίδωσιν, ἢ μεταλαμβάνει, οἰόμενος αὑτῷ ἄμεινον εἶναι;

Πάνυ γε.

Ἴθι δή, ἦν δ' ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν· ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἡ ἡμετέρα χρεία.

Πῶς δ' οὔ;

Ἀλλὰ μὴν πρώτη γε καὶ μεγίστη | τῶν χρειῶν ἡ τῆς d
τροφῆς παρασκευὴ τοῦ εἶναί τε καὶ ζῆν ἕνεκα.

Παντάπασί γε.

Δευτέρα δὴ οἰκήσεως, τρίτη δὲ ἐσθῆτος καὶ τῶν τοιούτων.

Ἔστι ταῦτα.

Φέρε δή, ἦν δ' ἐγώ, πῶς ἡ πόλις ἀρκέσει ἐπὶ τοσαύτην παρασκευήν; ἄλλο τι γεωργὸς μὲν εἷς, ὁ δὲ οἰκοδόμος, ἄλλος δέ τις ὑφάντης; ἢ καὶ σκυτοτόμον αὐτόσε προσθήσομεν ἤ τιν' ἄλλον τῶν περὶ τὸ σῶμα θεραπευτήν;

Πάνυ γε.

Εἴη δ' ἂν ἥ γε ἀναγκαιοτάτη πόλις ἐκ τεττάρων ἢ πέντε ἀνδρῶν.

| Φαίνεται. e

Τί δὴ οὖν; ἕνα ἕκαστον τούτων δεῖ τὸ αὑτοῦ ἔργον ἅπασι κοινὸν κατατιθέναι, οἷον τὸν γεωργὸν ἕνα ὄντα παρασκευάζειν σιτία τέτταρσιν καὶ τετραπλάσιον χρόνον τε καὶ πόνον ἀναλίσκειν ἐπὶ σίτου παρασκευῇ καὶ ἄλλοις κοινωνεῖν, ἢ ἀμελήσαντα ἑαυτῷ μόνον τέταρτον μέρος ποιεῖν τούτου
τοῦ || σίτου ἐν τετάρτῳ μέρει τοῦ χρόνου, τὰ δὲ τρία, τὸ 370 a
μὲν ἐπὶ τῇ τῆς οἰκίας παρασκευῇ διατρίβειν, τὸ δὲ ἱματίου, τὸ δὲ ὑποδημάτων, καὶ μὴ ἄλλοις κοινωνοῦντα πράγματα ἔχειν, ἀλλ' αὐτὸν δι' αὑτὸν τὰ αὑτοῦ πράττειν;

Καὶ ὁ Ἀδείμαντος ἔφη· Ἀλλ' ἴσως, ὦ Σώκρατες, οὕτω ῥᾷον ἢ 'κείνως.

c 6 ἢ om. F || d 2 ζῆν: ζῆν γ' F || 4 δὴ: δὲ F || δὲ: τε F om. T || 6 ἀρκέσει: ἀρκεῖ F[1] ἀρέσκει F[2] || 7 ἄλλο τι: ἀλλ' ὅτι F || 8 σκυτοτόμον: ἔτι σκ. τινὰ F || αὐτόσε: αὐτός σε F || e 2 ἕνα: οὐχ ἕνα F || 3 ἅπασι: πᾶσι F || 370 a 1 σίτου A pr.TF: σιτίου A²T || 4 αὐτὸν: αὑτοῦ F || 6 ῥᾷον Mon.: ῥᾴδιον codd. || κείνως: ἐκ. F.

Pues, ¿qué?: ¿es preciso que cada uno de ellos ponga a disposición de todos en común su propia obra, que, por ejemplo, el agricultor, siendo uno, proporcione alimentos a cuatro, y gaste cuadruplicado tiempo y trabajo en proporcionar alimento y compartirlo con los demás, o, descuidándolos, hacer para sí mismo la cuarta parte de la alimentación
370a en la cuarta parte del tiempo; y de las otras tres, emplear una en proporcionarse casa; otra, vestimenta; otra, zapatos; y no molestándose por colaborar con los otros, hacer él por sí mismo lo de sí mismo?

Y Adimanto respondió: tal vez, Sócrates, sea esto así más fácil que de esotra manera.

¡Por Júpiter!, añadí; nada tendría de extraño. Mientras hablabas caía en cuenta de que, al principio, no nace cada uno de nosotros grandemente semejante a otro cualquiera,
b sino diferente por naturaleza cada uno para diferente quehacer. ¿No te lo parece?

A mí sí.

Pero, ¿qué?; ¿haría uno más bellamente su quehacer, si siendo uno, trabajara en muchas artes, que, cuando siendo uno, trabaja en una?

Cuando trabaja en una, respondió.

Por cierto, creo, que también esto está claro: que si se deja pasar la oportunidad de hacer algo, se estropea la obra.

Está claro.

Porque, pienso, que la obra a hacer no aguanta la vagancia del obrero, sino que, por necesidad, el obrero ha de acompañar, y no cual algo accesorio, a la obra por hacer.

c Es necesario.

Por lo cual se hacen más cosas, más bella y fácilmente cuando uno haga, por natural, una cosa y en su oportunidad, no vacando a las demás.

De todo en todo es así.

Según esto, Adimanto, hacen falta más de cuatro ciudadanos para proporcionar lo que decíamos. Porque el labrador, tal parece, no hará para sí el arado, si quiere sea bello, ni
d la azadilla, ni los demás instrumentos propios de agricultura;

ni; a su vez, los suyos el albañil, que también éste necesita de muchos. Parecidamente el tejedor y el zapatero.

Es verdad.

Por cierto que carpinteros, herreros y otros muchos artesanos, comuneros con nosotros de esta diminuta Ciudad, la harán numerosa.

Pues seguramente.

Pero no sería aún demasiado grande si a ellos añadiésemos boyeros, pastores y demás apacentadores a fin de que
los agricultores tengan bueyes para arar; los albañiles, para
e acarrear, sirviéndose, junto con los agricultores, de los ani-
males de tiro; y a su vez tejedores y zapateros tengan pieles y lanas.

Por cierto, dijo, que no sería Ciudad pequeña la que todo eso tuviera.

No obstante, añadí yo, fundar esa Ciudad en un lugar tal que no necesitara importar nada, fuera casi imposible.

Casi imposible, en efecto.

Luego necesitará de otros que de otra ciudad le traigan lo que necesita.

Lo necesitará.

Y por cierto que si el comisionista se va sin llevarse nada
371a de lo que los que lo comisionaron necesitan, se iría vacío
de manos. ¿Es así?

Me lo parece

Cierto, pues, que nuestra Ciudad necesitará de más agricultores y otros artesanos.

De más, en efecto.

Y aún también de otros comisionistas importadores y exportadores de cada producto; tales son los comerciantes. ¿Es así?

Sí.

Necesitaremos, pues, de comerciantes.

Absolutamente.

Y si el comercio se hace por mar, se necesitará de otros
b muchos: de los que entienden de tráfico marítimo.

De muchos, por cierto.

XII. Ahora bien: dentro de la Ciudad misma, ¿cómo intercambiarán entre sí lo que cada uno produce? Que para esto, haciendo comunidad, fundamos Ciudad.

Es claro, dijo, que siendo vendedores y compradores.

Así que de esto resultará haber mercado y moneda, para símbolo de intercambio.

Absolutamente.

c Si, pues, trayendo el agricultor al mercado algo de lo que produce, o cualquier otro artesano, no llega al mismo tiempo que los necesitados que se lo van a cambiar, ¿quedará su mercancía ociosa; y él, sentado en el mercado?

En manera alguna, respondió; sino hay quienes, viéndolo, se encargan ellos mismos de tal servicio. Por cierto que en las Ciudades correctamente reguladas son ellos casi siempre los más débiles de cuerpo e inútiles para hacer otro d trabajo. Han, pues, de permanecer allí, en el mercado, para comprar por plata lo que unos necesitan vender, y, a su vez, vender por plata lo que otros necesitan comprar.

Luego tal es, añadí, la necesidad que da origen en la Ciudad a la clase de comerciantes. ¿O no llamamos "comerciantes" a quienes establecidos en el mercado nos sirven en eso de comprar y vender; mas a los errantes de Ciudad en Ciudad, "traficantes"?

Absolutamente.

Hay además, añadí, algunos otros sirvientes que, por e su inteligencia, no son del todo dignos de entrar en la comunidad; mas que tienen para el trabajo suficiente fuerza corporal; quienes por vender el uso de tal fuerza, y, por llamar a su precio "salario", se han llamado, como creo, "asalariados". ¿Es así?

Absolutamente.

Relleno de Ciudad son, al parecer, también los asalariados.

Me lo parece.

¿Qué, pues, Adimanto?, ¿no nos ha crecido ya la Ciudad tanto que es perfecta?

Tal vez.

¿Dónde, pues, estarían en ella la justicia y la injusticia?; ¿y nacida a la vez en qué de lo que hemos considerado?

372a Yo, ciertamente, respondió, no lo percibo, Sócrates, a no ser que sea en un uso que de esas mismas cosas hacen entre sí los ciudadanos.

Tal vez, dije, esté bellamente dicho; hay que considerarlo y no retraernos.

Primero, pues, consideremos de qué manera se comportarán los así organizados. ¿De qué otra manera sino produciendo trigo, vino, vestidos y zapatos y edificando casas?
b Durante el verano trabajarán de ordinario desnudos y descalzos; durante el invierno, vestidos y calzados suficientemente; se alimentarán haciendo de la avena avena mondada, del trigo harina; y, tostando aquélla y amasando ésta, harán genuinos pasteles y panes que presentarán sobre cañizos o sobre limpias hojas; reclinados sobre hojarasca recubierta de brionia y de mirto, comerán en grande ellos y sus hijos, empinando vino, coronados y alabando a los dioses, en delei-
c table y mutua convivencia, criando hijos no por sobre sus recursos, prevenidos contra pobreza y guerra.

XIII. Y tomando Glaucón la palabra, dijo: sin condimento, me parece, haces que banqueteen tales varones.

Dices verdad, repliqué; olvidé que también han de tener condimentos; es claro que tendrán sal, olivas, queso, cebollas y legumbres que, cocidas, se comen en los campos. Les añadiremos de postres higos, garbanzos y habas; les tostaremos
d al fuego bayas de mirto y bellotas, rociándolas moderadamente con vino. Y pasando así la vida, en paz y con salud, terminaranla, al parecer, de viejos, y la transmitirán tal cual a sus descendientes.

Sócrates, dijo, si organizaras ciudad de cerdos, ¿de qué otra cosa sino de éstas los hartaras?

Pero, ¿qué otra cosa se les ha de dar?, Glaucón, respondí.

Lo que se suele, dijo: recostarlos, pienso, en lechos, para que no sufran; darles de comer sobre mesas; y condimentos
e y postres, los mismos que ahora tienen.

Sea, dije; comprendo. No estamos considerando tan sólo, al parecer, cómo se hace una Ciudad, sino una Ciudad regalona. Tal vez no esté del todo mal, porque, considerando a la tal, pudiéramos ver precisamente cómo se engendran en las Ciudades la justicia y la injusticia . Me parece que la verdadera Ciudad la hemos descrito cual sana. Pero si, a su vez, lo queréis, consideraremos una ciudad enfiebrada.
373a Nada lo impide. A algunos, me parece, no les bastará ni estas cosas ni este régimen de vida, sino que haránse añadir lechos, mesas y otros enseres, y condimentos, perfumes e inciensos, y cortesanas y golosinas, y variedades de cada una de estas cosas. Aún más: no se tomarán ya cual necesarias las que primero dijimos: casas, vestidos y calzado; sino habrá que movilizar pintura y coloraínas, oro y marfil, y adquirir todo lo de tal clase. ¿Es así?

b Sí, respondió.

Según esto, pues, habrá que hacer mayor la Ciudad, porque aquélla, la sana, ya no es suficiente; hay que rellenarla de masas y muchedumbres que ya no están en la Ciudad para lo necesario; así, todos los cazadores e imitadores, muchos de ellos dedicados a figuras y colores; muchos, a música; poetas y sus escoltas de rapsodas, actores, bailarines, empresarios y artífices de toda clase de aparatos, y entre otros de
c los atinentes a la cosmética femenina. Necesitaremos además de muchos sirvientes, ¿o no te parece necesitaremos de pedagogos, nodrizas, guardianes, peluqueros, doncellas, y aun de cocineros y trinchantes? Añadamos, también, de porquerizos, porque esto no lo había en nuestra primera Ciudad, pues no hacía falta alguna; mas en estotra, aun de esto hace falta. Harán falta también muchísimas clases de ganado, si de ellas se ha de comer. ¿Es así?

Pues, ¿cómo no?

d Según esto, ¿estaremos también necesitados de médicos, muchísimo más con tal régimen que con el anterior?

Y mucho.

XIV. Y el país, suficiente antes para alimentarlos, ¿no resultará pequeño de suficiente que era? ¿O cómo lo diremos?

Así, respondió.

¿Tendremos, pues, que recortar algo del territorio vecino si hemos de tener suficiente para pastoreo y labranza, y ellos del nuestro, si ellos se dejan también ir al infinito en pose-
e sión de cosas, transgrediendo el límite de lo necesario?

Absolutamente necesario, Sócrates.

Por lo cual guerrearemos, Glaucón; o ¿cómo será?

Así, respondió.

Nada digamos aún, añadí, de si la guerra es algo malo o bueno, sino esto tan sólo: que hemos hallado la génesis de la guerra de la que tanto a Ciudades, como a particulares y pueblo, proceden, sobre todo, los males, cuando se engendran.

Absolutamente.

Además, por cierto, querido, engrandecida la Ciudad, hace falta no un pequeño sino todo un ejército que, movili-
374a zándose, defienda contra los invasores toda la propiedad de Ciudad y la de que ahora hablábamos.

Pero, ¿qué?, añadió; ¿que los ciudadanos no son suficientes?

No, respondí, si tú y nosotros todos nos hemos bellamente convenido cuando formamos la Ciudad, y convinimos, si lo recuerdas, en que es imposible el que uno haga bellamente muchas artes.

Dices verdad, respondió.

b Pues bien, añadí: ¿no piensas que la lucha guerrera sea una arte?

Y grande, dijo.

Pues bien: ¿habrá que preocuparse más de la zapateril que de la guerrera?

En modo alguno.

Por ello prohibimos al zapatero meterse a agricultor y a la vez a tejedor y albañil, sino a zapatero, a fin de que nos produjera una bella obra de zapatería; y parecidamente a cada uno de los demás encargamos lo que a cada cual de natural convenía; y que para esto vacara de lo demás haciendo
c durante la vida aquello, sin dejar pasar las oportunidades de ejecutarlo bellamente. Mas, ¿no habrá que, sobre todo, ejer-

citar bien lo concerniente a la guerra? ¿O es tan fácil el que un labrador resulte a la vez guerrero y zapatero y ejercite cualquiera otra arte?; que ni jugador de chaquete o dados resultaría uno perito no ocupándose de ello desde niño, sino tomándolo cual accesorio. ¿O con coger un escudo u otra de las armas e instrumentos guerreros resultará uno en
d un día luchador perito en infantería armada o en otras clases de lucha guerrera, cuando coger alguno de los demás instrumentos no hará jamás a nadie ni artesano ni atleta, ni resultará útil a quien los coja sin la ciencia de cada uno y sin haberle puesto suficiente cuidado?

Los instrumentos, dijo, eran dignos de más.

XV. Pues bien: añadí, cuanto mayor es el oficio de
e los guardianes, tanto más de vacación y mayor que los demás exige, y necesita de arte y grandísimo cuidado.

Me lo parece, dijo.

¿No hará, pues, falta una naturaleza adecuada para tal empresa?

Pues, ¿cómo no?

Ocupación nuestra, pues, sería, al parecer, si de ello somos capaces, seleccionar a quiénes y qué naturales son adecuados para la guardia de Ciudad.

Nuestra lo es, ciertamente.

¡Por Júpiter!, añadí; no insignificante carga hemos acogido; sin embargo no nos acobardemos en tanto no nos fallen las fuerzas.

375a Pues no, dijo.

¿Crees, añadí, que en algo se diferencien la naturaleza de perrito noble y la de joven bien nacido, respecto de guardia?

¿De qué hablas?

De que ambos, respondí, han de ser agudos de percepción y ligeros para perseguir lo percibido, y fuertes, a su vez, si hay que luchar para apoderarse de ello.

Han de ser todo eso, dijo.

Y, además, valientes si de pelear bien se trata.

Pero, ¿cómo no?

Mas, ¿le dará por ser valiente al no animoso, sea caballo,
b perro u otro animal cualquiera? ¿O no has notado qué de imbatible e inconmovible es Animo que, al estar presente, hace el alma entera impertérrita para todo e invencible?

Lo he notado.

Está claro ciertamente lo referente a cómo ha de ser el guardián en cuanto al cuerpo.

Sí.

Y en cuanto al alma, que animoso.

También esto.

Así que, añadí, Glaucón, no van a ser feroces entre ellos y para con los demás ciudadanos, siendo todos por naturaleza ciudadanos.

¡Por Júpiter!, respondió, no es fácil.

c Más bien han de ser mansos respecto de los de casa; pero rudos con los enemigos; así no aguardarán a que los otros los destruyan, sino que ellos mismos se adelantarán a hacérselo.

Es verdad, dijo.

Pues bien, dijo: ¿qué haremos?; ¿dónde hallaremos un carácter manso, a la vez que grandemente animoso?, porque naturaleza mansa es, en cierto modo, contraria al eidos de animoso.

Parece evidente.

Mas cualquiera de las dos que faltare, no resultará un buen guardián. Parece, empero, algo de imposible; y así resul-
d taría dar imposible el que hubiera guardián bueno.

Se corre tal peligro, dijo.

Pasado mi desconcierto, y reconsiderando lo anterior, dije: con justicia, querido, estamos desconcertados, porque nos hemos apartado del ejemplo propuesto.

¿En qué sentido lo dices?

¿No caemos en cuenta de que hay naturalezas, cual las que no creíamos haber, poseedoras de esos contrarios?

¿Dónde pues?

Pudiera vérselas aun en otros animales, pero no menos
e por cierto en el que tomamos de modelo para el guardián. Porque sabes respecto de los perros nobles, que de natural, tal es su carácter: para con los domésticos y conocidos cuán mansos son; mas para con los desconocidos, lo contrario.

Por cierto que lo sé.

Luego esto es posible, añadí; y no buscamos algo contra naturaleza en que sea tal el guardián.

Parece que no.

XVI. Pues bien: ¿no te parece que el futuro guardián necesita, además esto: de ser animoso, el que le venga además
376a de natural ser filósofo?

¿Cómo?, dijo; porque no lo entiendo.

Ve aun esto en los perros, añadí; que es digno de admiración en tal bestia.

¿Qué?

Que cuando ve a un desconocido se enfurece, aun sin haberle pasado nada de malo; mas, cuando a un conocido, hácele zalemas aunque nada de bueno haya recibido de él alguna vez; ¿no te has admirado aún de esto?

No he parado gran cosa de mientes en eso; pero que lo hacen está claro.

Evidentemente, tal comportamiento de su naturaleza es fino y verdaderamente filosófico.

b ¿Cómo así?

En que, añadí, no discierne entre aspecto amigo y enemigo por otra cosa sino por aprehender a aquél y desconocer a éste. Y ¿cómo, por cierto, no ser amante de aprehender cuando deslinda por conocimiento y desconocimiento entre lo doméstico y lo extraño?

No hay como no sea así, respondió.

Pues bien, repliqué yo, ¿no es lo mismo ser amante-de-aprender y ser amante-de-sabiduría?

Pues es lo mismo, dijo.

Atrevámonos, pues, a admitir, aun en el hombre, que
c si ha de llegar a ser manso para con domésticos y conocidos, ha de ser por naturaleza filósofo y amante-de-aprender.

Admitámoslo, dijo.

Así que filósofo, animoso, veloz y fuerte habrá de ser, según nosotros, por naturaleza, quien haya de ser bello-y-buen guardián de Ciudad.

De todo en todo, afirmó.

Séalo así. Mas, ¿de qué manera criarlos y educarlos para nosotros? Y ¿en qué es esto previo para ponernos nosotros
d a considerar y llegar a ver perfectamente aquello a que se ordenan todas estas consideraciones: cómo se engendran en Ciudad justicia e injusticia, a fin de que no dejemos sin completar el razonamiento o se nos pase de largo?

A lo cual el hermano de Glaucón dijo: me parece a mí, por cierto, que es absolutamente tarea previa ésta para esta consideración precisamente.

¡Por Júpiter!, añadí, querido Adimanto; no hay que dejarla ir por muy larga que, en realidad, sea.

Pues, no.

Bien pues; cual si habláramos mitológicamente y en mito,
e y dando tiempo al tiempo, eduquemos 'de palabra' a estos varones.

Es lo necesario.

XVII. ¿Cuál es, pues, tal educación? ¿O es difícil hallar cosa mejor que la ya hallada desde mucho tiempo atrás: lo es para el cuerpo, la gimnástica; para el alma, la música?

Lo son, efectivamente.

Pues bien: ¿comenzaremos por educarlos en música antes que en gimnástica?

Pero, ¿cómo no?

En música, dije, ¿haces entrar razonamientos? ¿O no?

Yo, sí, por cierto.

De razonamientos, ¿no hay doble eidos: uno, el verdadero; otro, el falso?

Sí.

377a Pero, ¿hase de educar en ambos; mas primero en los falsos?

No entiendo, dijo, en qué sentido lo dices.

¿No entiendes, añadí, que primero contamos mitos a los niñitos? En conjunto son falsos; mas hay en ellos algo de verdad. Para los niñitos nos servimos de mitos antes que de gimnasia.

Así es.

Precisamente dije por esto que se ha de echar mano de música antes que de gimnástica.

Correctamente, dijo.

Pues bien: ¿sabes que «en toda obra el principio es lo
b más importante», especialmente respecto cualquier cosa joven y tierna?, porque entonces es cuando mejor se la moldea e introduce la impronta que en cada uno se quiera imprimir.

Efectivamente, pues.

Bien pues; ¿dejaremos ligeramente que los niños escuchen a cualquiera de los que inventan mitos sobre lo que sea, y reciban en sus almas opiniones las más de las veces contrarias a aquellas que, cuando lleguen a mayores, juzgaremos deben tener?

De ninguna manera lo permitiremos.

Primero, pues, hay que vigilar a los fautores de mitos;
c y el que resulte bello aprobarlo; el que no, reprobarlo. Y convenceremos a nodrizas y madres de que cuenten a los niños los aprobados, y de que moldeen sus almas con mitos mucho más que con las manos los cuerpos. De los que ahora cuentan, los más hay que rechazarlos.

¿Cuáles, pues?, dijo.

En los mayores, respondí, veremos también a los menores, porque los mayores y los menores han de ser del mismo
d tipo y del mismo poder. ¿O no lo crees?

Yo, sí, dijo; mas no caigo en cuenta de a cuáles llamas los mayores.

Son los que, expliqué, Hesíodo y Homero nos contaron, y los demás poetas. Porque éstos son quienes, componiendo para los hombres mitos falsos, los contaron, y se cuentan.

¿De cuáles hablas, dijo, y qué en ellos reprendes?

Lo que, respondí, se ha de reprender primero y sobre todo, especialmente si se miente no bellamente.

¿Que es eso?

e Cuando en la palabra se imita malamente lo que dioses y héroes son, —cual pintor que pinta algo sin parecido alguno con aquello que quería pintar semejante.

Y por cierto, dijo, que es correcto el reprender tales casos Empero, ¿en qué sentido lo decimos y sobre qué? Primero, lo mayor de las mentiras —y sobre los Máximos, diciendo la cual se mintió, y no bellamente— es la de que Urano hizo lo que afirma Hesíodo que hizo; y, a su vez, la de que cómo
378a lo castigó Cronos. Aun si los actos de Cronos y sus padecimientos a manos de los hijos fueran verdad, creería no deberse ligeramente contar a insensatos y a jóvenes, sino muchísimo mejor callarlos. Pero, si hubiera alguna necesidad de contarlos, oírlos en secreto y a cuantos menos mejor, después de sacrificar no un puerco sino una víctima grande y difícil de hallar, para que de hecho lo oigan lo menos posible.

Y por cierto, dijo, que tales relatos son duros de oír.

b Y no son de repetir, Adimanto, dije, en nuestra Ciudad; ni de decir a oyente joven que ni haciendo lo peor ni castigando injustamente, y de todas maneras, al padre no se haga nada de escandaloso, sino que se haga lo que los primeros y máximos dioses.

No, ¡por Júpiter!, dijo, ni a mí me parece ser conveniente relatar tales cosas.

Ni, contar de ninguna manera, añadí, que los dioses hacen guerra, intrigas y pelean con otros dioses, porque no
c es verdad, si es que los futuros guardianes de la Ciudad han de tener por feísimo reñir fácilmente unos con otros. Y bien lejos se ha de estar de contarles esos mitos de combate entre gigantes, o adornárselos; y lo mismo, otras querellas, numerosas y variadas, entre dioses y héroes contra sus parientes y domésticos; sino que, si hemos de persuadirlos de que jamás un ciudadano ha de reñir con otro y que esto no es piadoso, esto es lo que han de relatar más bien ancianos y viejas a los niños; y en favor de éstos, llegados a mayores
d de edad, obligar a los poetas a que compongan relatos a tenor de esto. Que Juro fue encadenada por su hijo; Vulcano,

precipitado por su padre al ponerse a defender de golpes a su madre, y cuantas luchas entre dioses cantó Homero no han de admitirse en la Ciudad, haya o no en ello ocultos sentidos. Porque el joven no es capaz de juzgar qué es sentido profundo o no, y las opiniones recibidas en tal edad
e suelen hacerse imborrables e inconmovibles; por lo cual haya tal vez de hacerse que escuche primero de los mitos lo más bellamente compuestos en vistas a la virtud.

XVIII. Es razonable, dijo. Mas si se nos preguntara además y precisamente: qué es eso, y cuáles son tales mitos, ¿cuáles afirmaríamos lo son?

Y yo respondí: Adimanto, no somos poetas ni yo ni tú
379a en este momento, sino fundadores de Ciudad; es cosa de los fundadores, ciertamente, saber qué tipo de mitos han de componer los poetas, y si contra él componen no consentírselo; mas no hemos de ser nosotros mismos quienes los compongamos.

Correctamente, dijo. Empero, esto precisamente: ¿cuáles serían los tipos de teología?

Tales como éstos, respondí: hay que presentar siempre a dios tal cual, en realidad, es; tanto que se lo haga en épica como en lírica o en tragedia.

Así ha de ser, efectivamente.

b Siendo, pues, dios en realidad bueno, ¿habráse también de hablar de él así?

¿Cómo no?

Pues bien: lo no perjudicial, ¿perjudica?

En modo alguno.

¿Y lo que no perjudica hace algún mal?

Tampoco esto.

Mas lo que no hace nada de malo, ¿sería causa de algún mal?

Pues, ¿cómo?

Pero, ¿qué?: ¿lo Bueno es beneficioso?

Sí.

¿Luego lo Bueno no es, por cierto, causa de todo, sino es causa de lo que esté bien; mas no es causa de los males?

c Absolutamente, dijo él.

Luego, añadí yo, dios, por ser bueno, no sería causa de todo, como dice la mayoría; sino causa para los hombres de pocas cosas, ya que los bienes son, entre nosotros, menos que los males. De los bienes a ningún otro, sino a él, hay que encausar; pero de los males hay que buscar otras causas, y no a dios.

Me parece, dijo, verdaderísimamente dicho.

Luego, añadí yo, no se ha de admitir ni de Homero,
d ni de otro poeta alguno, ese error en que yerra insensatamente acerca de los dioses, al decir:

dos toneles están colocados de Júpiter en el umbral;
llenos, uno, de las suertes buenas; otro, de las malas;
y a quien, mezclándolas, dé Júpiter de ambas
manan en él unas veces lo malo; otras, lo bueno;
mas a quien no, sino inmezclada una de ellas,
a éste persíguele devoradora hambre sobre la divina tierra;

e ni admitiremos el que para nosotros Júpiter

sea de bienes y males el repartidor.

XIX. Mas, en cuanto a disolución de los juramentos y pactos cometida por Pándaro, si alguien afirma que eso pasó por intervención de Atenea y Júpiter, no lo alabaremos;
380a ni lo de la riña de los dioses y su juicio, por la de Temis y Júpiter; ni, aunque lo diga Esquilo, hase de permitir oigan los jóvenes que

Dios implanta la causa en los mortales
cuando quiere destruir completamente su casa.

Mas si alguno representa los "Sufrimientos de Níobe" —allí se hallan esos yambos— o los de los Pelópidas o los de los troyanos o parecidos, no permitiremos que diga ser obras de dios; o si lo son de dios, habrá de hallarse para tal caso una razón cual la que ahora estamos buscando; y habráse de decir que dios hizo lo justo y bueno; mas que
b los castigados salieron ganando; pero que sean desgraciados quienes pagaron el justo castigo, aunque haya sido dios quien

hizo eso, no permitiremos lo diga el poeta. Mas si dijeran
que los desgraciados estaban necesitados de castigo por malos,
mas pagando la justa pena resultan beneficiados por dios,
ha de permitirse lo digan. Pero afirmar que dios, siendo
en realidad bueno, sea para alguno causa de males, lucha-
remos de todas las maneras para que ni se digan tales cosas en
c la su Ciudad si ha de estar bien de leyes, ni las oiga nadie:
ni joven ni viejo; ni en métrica ni sin métrica se digan tales
mitos, que ni serían piadosos si así se dijeren, ni conve-
nientes para nosotros ni consonantes ellos consigo mismos.

Contigo voto, dijo, esta tal ley; y me place.

Esta, pues, sería, añadí yo, una de las leyes y normas acerca de los dioses, según la cual habrán de hablar quienes hablen, y poetizar los poetas: que el dios no es causa de todo, sino de los bienes.

Más que suficiente, dijo.

d Pero, ¿qué de esta segunda? ¿Crees que dios es un mago
y que, de intento, se nos aparezca bajo diversas ideas; a veces,
unas, él presente realmente, mas cambiando su propio eidos
a muchas formas; otras veces, engañándonos y haciendo
pensemos acerca de él tales cosas? ¿O que sea simple, y menos
que nada deponga su propia idea?

No tengo ahora, dijo, qué decir.

Pero y ¿qué de estotro: si algo se sale de su propia idea
no es necesario el que se transforme o él por sí mismo o
e por otro?

Es necesario.

Pues bien: las cosas mejores de estado, ¿no son las que
menos se transforman y mueven por otro? Cual el cuerpo,
el más sano y el más robusto, ¿es el que menos se altera por
comidas y bebidas; y toda planta parecidamente, por canículas,
381a vientos y otras tales afecciones?

Pero, ¿cómo no?

Mas en cuanto al alma, ¿no es a la más varonil y sensata a la que menos perturba y altera lo que pase fuera?

Sí.

Aún más: según esta misma razón, todo lo compuesto: enseres, edificios y vestidos —los bien elaborados y en buen

estado—, ¿son los que menos se alteran por el tiempo y demás acaeceres?

Así es ciertamente.

b Pues bien: todo lo que está en bello estado o por naturaleza o por arte o por ambos está mínimamente expuesto a alteraciones por obra de otro.

Parece.

Pues bien: dios y lo de dios está siendo de la absolutamente mejor manera posible.

Pero, ¿cómo no?

Por esto mismo, menos aún tendría dios muchas formas.

Menos aún, efectivamente.

XX. ¿Pero no se transformaría y cambiaría él a sí mismo?

Claro que sí, dijo, en caso de cambiar.

¿Se transforma, pues, a sí mismo en mejor y más bello o a peor y más feo que sí mismo?

c En caso de cambiar, dijo, sería en peor; porque no afirmaremos carezca dios de belleza o virtud.

Correctísimamente dicho, añadí. Y siendo esto así, ¿te parece, Adimanto, que uno o de los dioses o de los hombres se haga él a sí mismo peor en algo?

Imposible, respondió.

Luego, es imposible, dijo, aun para dios querer cambiarse a sí mismo, tal parece; porque, siendo superlativamente bello y bueno, a cada uno de ellos le es posible permanecer siempre y sencillamente en su propia forma.

Me lo parece, dijo, de toda necesidad.

d Luego, añadí yo, Excelentísimo, que ninguno de los poetas nos diga que

los dioses pareciéndose a foráneos extranjeros,
variamente disfrazados recorren ciudades.

Ni nadie mienta con lo de Proteo y Tetis; ni introduzca en tragedias u otra clase de poemas una Juno travestida de sacerdotisa mendicante

en favor de los hijos vivificantes de Inaco, el río argivo.

e Y que no se nos mienta con tales y tantas mentiras. Pero que tampoco, convencidas de ellas, las madres, contando a mal tiempo tales mitos atemoricen a los niñitos con que ciertos dioses circulan por la noche disfrazados de muchas clases de extranjeros y foráneos para que así no blasfemen ellas contra los dioses y a la vez no hagan más miedosos a los niños.

Pues que no, dijo.

¿Pero, añadí yo, tal vez los dioses, incapaces de transfigurarse, nos hagan creer que se aparecen travestidos, engañándonos así y encantándonos?

Tal vez, dijo.

382a Pero, ¿qué?, añadí yo; ¿querría dios mentir o de palabra o de obra presentándonos un fantasma?

No sé, contestó.

¿No sabes, añadí, que a la verdaderamente mentira, si es que se puede hablar así, todos: dioses y hombres la odian?

¿En qué sentido lo dices?, preguntó.

En éste, respondí: que ser engañado en lo más importante de uno mismo y en las cosas más importantes, nadie voluntariamente lo quiere, sino que lo más temido de todo es que de eso se apodere la mentira.

Ni aun ahora comprendo, dijo.

b Porque, añadí, crees que digo algo augusto; mas digo que, para el alma, engañarse en cuanto a la realidad y quedar engañada, ser ignorante de que se está en la mentira, que se la tiene y guarda, es lo que menos aceptarían todos y lo que más en este punto odian.

Lo que más, sin duda, dijo.

Empero, como estaba ahora diciendo correctísimamente, eso que en verdad se llamaría "mentira" es esa ignorancia que está en el alma del engañado, ya que la mentira en las palabras es una cierta imitación de la que pasa en el alma,

c y es eídolon posteriormente engendrado, mentira no íntegramente pura. ¿No es así?

Absolutamente pues.

XXI. Por cierto que, realmente, la mentira es odiosa no sólo a los dioses sino también a los hombres.

Me lo parece.

Mas, ¿qué respecto de la mentira en palabras? ¿Cuándo y para quién es útil? ¿No, respecto de los enemigos y de los llamados amigos cuando por locura o cualquier otra demencia vayan a hacer algo malo, que entonces resulta útil la mentira cual medicina para apartarlos de ello? Y en las mitologías
d de que estábamos ahora hablando, por no saber dónde se halla la verdad de lo antiguo, haciendo que la mentira se asemeje lo más posible a la verdad, ¿no la hacemos útil?

Y mucho que así es, respondió.

Pues bien: ¿por cuál de estas razones la mentira sería útil a dios? ¿Que por ignorar lo antiguo mentiría asemejándolo a verdadero?

Ridículo por cierto, fuera, dijo.

Luego no hay en dios un poeta mentiroso.

No me lo parece.

e Pero, ¿mentiría por miedo a los enemigos?

Bien lejos está de ello.

Pero, ¿y por causa de la demencia o locura de los domésticos?

Ninguno de los dementes y locos es amable-a-los-dioses.

Luego no hay por qué dios mienta.

No lo hay.

Luego lo daimoníaco y lo divino son inmunes a mentira.

Absolutamente pues, dijo.

Luego efectivamente dios es sincero y verdadero en obras y palabras; y no se cambia ni engaña a otros ni con fantasmagorías ni con palabras ni con envíos de señales, en vigilia o en sueños.

383a A mí mismo, así me lo parece, cual lo dices.

Luego concedes, dije, una segunda norma según la cual hay que hablar y obrar respecto de dioses: que ni son ellos mismos magos por cambiarse a sí mismos, ni nos descaminan con mentiras en palabras o en obras.

Lo concedo.

Luego, alabando a Homero en muchas cosas, en esto precisamente no lo alabaremos: en el ensueño enviado a Aga-
b menón por Júpiter; ni lo de Esquilo, cuando afirma Tetis que Apolo canta en las bodas de ella

para celebrar su bella descendencia
de hijos exentos de enfermedades y longevos de vida,
y diciendo que en todo mis Suertes serían amables a los dioses
entonó el peán, animándome.
¡Y yo, confiaba en que era inmune a mentira
la boca de Febo, de que brota la arte adivinatoria!
¡Pero él, el mismo de los himnos, él mismo presente en el banquete,
el mismo que aquello dijo, él mismo es el asesino
de mi hijo, del mío!

c Cuando alguien diga eso sobre los dioses, nos enfureceremos y no le daremos un coro, ni permitiremos que los maestros usen tales versos para instrucción de los jóvenes, si es que nos han de resultar guardianes piadosos para con los dioses, y divinos, tanto cuanto al hombre le sea posible.

De todo en todo, dijo, acepto tales normas; y de ellas, cual de leyes, me serviré.

Γ

I Τὰ μὲν δὴ περὶ θεούς, ἦν δ' ἐγώ, τοιαῦτ' ἄττα, ὡς 386a
ἔοικεν, ἀκουστέον τε καὶ οὐκ ἀκουστέον εὐθὺς ἐκ παίδων
τοῖς θεούς τε τιμήσουσιν καὶ γονέας τήν τε ἀλλήλων
φιλίαν μὴ περὶ σμικροῦ ποιησομένοις.

Καὶ οἶμαί γ', ἔφη, ὀρθῶς ἡμῖν φαίνεσθαι.

Τί δὲ δή; εἰ μέλλουσιν εἶναι ἀνδρεῖοι, ἆρα οὐ ταῦτά τε
λεκτέον καὶ οἷα αὐτοὺς ποιῆσαι ἥκιστα τὸν θάνατον
δεδιέναι; ἢ ἡγεῖ | τινά ποτ' ἂν γενέσθαι ἀνδρεῖον ἔχοντα b
ἐν αὑτῷ τοῦτο τὸ δεῖμα;

Μὰ Δία, ἦ δ' ὅς, οὐκ ἔγωγε.

Τί δέ; τἀν Ἅιδου ἡγούμενον εἶναί τε καὶ δεινὰ εἶναι οἴει τινὰ θανάτου ἀδεῆ ἔσεσθαι καὶ ἐν ταῖς μάχαις αἱρήσεσθαι πρὸ ἥττης τε καὶ δουλείας θάνατον;

Οὐδαμῶς.

Δεῖ δή, ὡς ἔοικεν, ἡμᾶς ἐπιστατεῖν καὶ περὶ τούτων
τῶν μύθων τοῖς ἐπιχειροῦσιν λέγειν, καὶ δεῖσθαι μὴ λοι-
δορεῖν ἁπλῶς οὕτως τὰ ἐν Ἅιδου, ἀλλὰ μᾶλλον ἐπαινεῖν,
ὡς οὔτε ἀληθῆ | λέγοντας οὔτε ὠφέλιμα τοῖς μέλλουσιν c
μαχίμοις ἔσεσθαι.

Δεῖ μέντοι, ἔφη.

Ἐξαλείψομεν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἀπὸ τοῦδε τοῦ ἔπους ἀρξάμενοι πάντα τὰ τοιαῦτα·

386 a 3 ἀλλήλων : ἄλλην D et in m. γρ. F || 4 ποιησομένοις : -σαμένοις F^1 || 5 καὶ : οἷς καὶ F || ἔφη om. F || 7 ποιῆσαι : -σει F^1 || **c** 1 λέγοντας : ἂν λ. F || 2 ἔσεσθαι : γενέσθαι F^1 || 4 ἐξαλείψομεν AT Eus. : -ωμεν F.

LIBRO TERCERO

386a 1. Esto, por lo concerniente a dioses, añadí; cosas tales, parece, han de oírse o no oírse inmediatamente por niños que hayan de honrar a los dioses y padres, y tengan no en poco la mutua amistad.

Y creo, dijo, que nos lo ha parecido claramente bien.

Pero si han de ser valientes, ¿no habrá que hablarles precisamente de lo que les haga cuanto menos mejor temer a la muerte? ¿O crees que alguien puede resultar valiente te-
b niendo en sí mismo tal miedo?

¡Por Júpiter!, respondió, yo no lo creo.

Pero, ¿qué?: quien crea que hay Hades y que es terrible, ¿piensas será intrépido ante la muerte y en las batallas preferirá la muerte antes que la derrota y esclavitud?

En modo alguno.

Hace falta, pues al parecer, que vigilemos a quienes se metan a hablar de estos mitos, y exigirles que no calumnien así tan sencillamente lo del Hades sino más bien lo alaben,
c porque ni dicen la verdad ni son útiles para quienes han de ser guerreros.

Así ha de ser, dijo.

Borremos, pues, añadí, comenzando por esta epopeya, versos como estos:

Preferiría servir de labrador a un varón
sin lote y de no grandes medios de vida
antes que mandar sobre repodridos muertos;

y aquello

d *que a mortales e inmortales pareciera tal casa*
espantosa, mohosa, aborrecible aun a los dioses,

y

¡Dioses!, que aún en las moradas del Hades
hay alma y eídolo, mas no hay sentimiento alguno;

y *solamente él se percibe; las demás son sombras volanderas;*

y

el alma, envolándose del cuerpo, descendió al Hades,

387a *deplorando su Sino, abandonando virilidad y juventud;*
y *el alma, por bajo tierra, cual humo,*
íbase chirriando;
y *como cuando los murciélagos en el fondo de antro sagrado*
chillando revolotean, al caerse de la roca uno de la fila,
tiénense unos a otros,
así ellas juntas íbanse chirriando.

b Respecto a estos y otros tales versos rogaremos a Homero y a los demás poetas no lleven a mal el que los borremos, no cual si no fueran poéticos y deliciosos de oír a la mayoría, sino que, cuanto más poéticos sean, tanto menos han de oírlos niños y varones que hayan de ser libres, y temerosos de la esclavitud más que de la muerte.

De todo en todo así es.

II. Además, según esto, hay que expeler todos esos nombres terribles y formidables de Cocito, Estix, manes y
c espectros; y todos aquellos de ese mismo tipo de nombres que, nombrados, hacen escalofriarse, tal se cree, a todos los oyentes. Tal vez esté esto bien para otra cosa; mas nosotros tememos el que los guardianes que por tal escalofrío se hayan desleídos y reblandados más de lo debido.

Y correctamente lo tememos, dijo

¿Luego hay que eliminarlos?

Sí.

Al revés: ¿hase de contar y componer el tipo contrario a este?

Es claramente así.

d ¿Luego también eliminaremos lamentaciones y gemidos de varones tenidos por grandes?

Necesariamente, dijo, si vale lo anterior.

Mira, pues, añadí, si lo eliminamos correctamente o no, porque afirmamos que el varón sabio no tendrá por cosa terrible el que se muera el varón sabio de quien es amigo.

Pues lo afirmamos.

Luego no se lamentaría por él cual si le hubiera pasado algo terrible

No, por cierto.

Pero decimos además que sabio es quien sea, sobre todo, capaz de bastarse a sí mismo en cuanto a bien vivir y quien,
e a diferencia de los demás, es el que menos necesita de otro.

Es verdad, dijo.

Luego para él menos que para nadie le será terrible quedar privado de hermano, dineros y otras de tales cosas.

Menos que para nadie, ciertamente.

Luego menos aún se lamentará; mas lo llevará mansamente si alguna calamidad de esas le sobreviene.

Y muchas más.

Luego correctamente eliminaríamos trenos de varones renombrados; mas los dejaremos para las mujeres; y de entre ellas no para las esforzadas, y para cuantos hombres cobardes
388a haya, a fin de que se avergüencen ante nosotros de hacer cosas parecidas a las de quienes, afirmamos, han sido criados por nosotros para la guardia del país.

Correctamente dijo.

De nuevo pediremos a Homero y a los demás poetas que no pongan en poemas a Aquiles, hijo de diosa,

acostado unas veces de lado, otras de espalda,
otras cara abajo,
levantándose a veces de pronto, vagando por la orilla del mar
b *yermo;* ni tomando a dos manos el negro polvo y derramándolo sobre la cabeza; ni llorando, lamentándose siempre y como, según él lo hizo Aquiles; ni a Príamo, prójimo de dioses por nacimiento,

suplicando y revolcándose en excremento,
llamando por sus nombres a cada uno de sus varones.

Pero mucho más aún les pediremos que no exhiban a los dioses gimoteando y diciendo:

c *¡Ay de mí!, ¡desgraciada!; ¡Ay de mí!, ¡infeliz madre de héroes!*

Pero si exhiben así a los dioses, al menos que al máximo de los dioses no se atrevan a representarlo tan estúpidamente que diga:

¡Ay dolor! que esté viendo con mis ojos
a varón querido, perseguido al derredor la ciudad; mi corazón gime;
y *¡Ay, Ay!, que a Sarpedón, amadísimo entre los varones.*

Οὐκοῦν Ὁμήρου οὐδὲ τὰ τοιαῦτα ἀποδεξόμεθα περὶ θεῶν·

ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλως μακάρεσσι θεοῖσιν,
ὡς ἴδον Ἥφαιστον διὰ δώματα ποιπνύοντα·

οὐκ ἀποδεκτέον κατὰ τὸν σὸν λόγον.

Εἰ σύ, ἔφη, βούλει ἐμὸν τιθέναι· οὐ γὰρ οὖν | δὴ b
ἀποδεκτέον.

Ἀλλὰ μὴν καὶ ἀλήθειάν γε περὶ πολλοῦ ποιητέον. Εἰ γὰρ ὀρθῶς ἐλέγομεν ἄρτι, καὶ τῷ ὄντι θεοῖσι μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρήσιμον ὡς ἐν φαρμάκου εἴδει, δῆλον ὅτι τό γε τοιοῦτον ἰατροῖς δοτέον, ἰδιώταις δὲ οὐχ ἁπτέον.

Δῆλον, ἔφη.

Τοῖς ἄρχουσιν δὴ τῆς πόλεως, εἴπερ τισὶν ἄλλοις, προσήκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἕνεκα ἐπ' ὠφελίᾳ τῆς πόλεως, τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν οὐχ ἁπτέον τοῦ
τοιούτου· ἀλλὰ | πρός γε δὴ τοὺς ἄρχοντας ἰδιώτῃ c
ψεύσασθαι ταὐτὸν καὶ μεῖζον ἁμάρτημα φήσομεν ἢ κάμνοντι πρὸς ἰατρὸν ἢ ἀσκοῦντι πρὸς παιδοτρίβην περὶ τῶν τοῦ αὑτοῦ σώματος παθημάτων μὴ τἀληθῆ λέγειν, ἢ πρὸς κυβερνήτην περὶ τῆς νεὼς τε καὶ τῶν ναυτῶν μὴ τὰ ὄντα λέγοντι ὅπως ἢ αὐτὸς ἤ τις τῶν ξυνναυτῶν πράξεως ἔχει.

Ἀληθέστατα, ἔφη.

Ἂν ἄρ' ἄλλον τινὰ λαμβάνῃ ψευδόμενον | ἐν τῇ πόλει d

τῶν οἳ δημιοεργοὶ ἔασι,
μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων,

389 a 9 supra σύ scripsit δὲ F² || post ἐμὸν in fine versus τὸν λόγον scripsit F³ || b 4 θεοῖσι : -οῖς F || 10 προσήκει : -κε F || c 1 ἄρχοντας AF Stob. : τοιούτους ἄρχ. T add. in m. A² s. u. F² || ἰδιώτῃ : τῷ ἰδ. Stobaei A || 5 τῶν om. Stob. || 6 τις A²TF Stob. : τῆς A || 8 ἀληθέστατα : ἀλ. τι F || d 2 δημιοεργοὶ Hom. : -ουργοὶ codd. et Stob. || 3 κακῶν om. Stob.

d *lo esté domando la Parca, a poder de Patroclo, hijo de Menetio.*

III. Porque si, querido Adimanto, al oír tales cosas los jóvenes las tomaran en serio y no se burlaran cual de palabras indignas, renunciemos a que alguien, sintiéndose hombre, las tenga por indignas, y se refrene, llegados parecidos casos, de decirlas o de hacerlo. Más bien, sin vergüenza alguna, ni haciéndose violencia, entonaría, por padecimientos pequeños, muchos trenos y lamentos.

e Verdaderísimamente hablado, dijo.

Pero no ha de ser así, como el razonamiento nos lo acaba de decir, al que hemos de creer hasta que alguien nos convenza con otro más bello.

Pues no ha de ser.

Mas tampoco nuestros guardianes han de ser amigos de reír, porque cuando alguien suelta gran risotada, gran cambio se busca con ella.

Me lo parece, dijo.

Luego no hay que exhibir a hombres, dignos de tal
389a palabra, dominados por la risa; y mucho menos, si son dioses.

Mucho menos, por cierto; dijo.

Así que no admitiremos que Homero diga de los dioses algo así como

inextinguible risa saltó entre los dichosos dioses,
Cuando vieron a Vulcano, afanándose por las salas

según tu razonamiento no hay que admitirlo.

b Si es que tú quieres, dijo, ponerlo como mío; pues, por cierto, no se lo ha de admitir.

Empero, también a la verdad hay que ponerla en grande estima, porque si acabamos de decir que, en realidad, la mentira es inútil para los dioses, mas que es útil para los hombres en eidos de medicina, es claro que habráse de entregarla a los médicos; pero los particulares que ni la toquen.

Es claro, dijo.

A los gobernantes de la Ciudad les pertenece, caso de pertenecer a algunos, lo de mentir a los enemigos o a los ciudadanos en favor de lo beneficioso a la Ciudad; pero todos los demás que ni lo toquen.

c Empero, el que un particular mienta a los gobernantes afirmaremos ser el mismo y mayor delito que el que no digan la verdad el enfermo al médico, el discípulo al maestro de gimnástica acerca del estado de sus cuerpos, o un marinero no diga al piloto cuál es, respecto de la nave y de los marineros, el estado propio suyo o cuál el comportamiento de los conmarineros.

Verdaderísimo, dijo.

Luego si se sorprende a alguno, mintiendo en la Ciudad,

d *de la clase de artesanos*

o a algún adivino, o médico o maestro de obras,

se le castigará como introductor de una práctica parecida a volcar y hundir la nave de Ciudad.

Si las obras cumplen la palabra, dijo.

Pero, ¿qué?: ¿nuestros jóvenes no tendrán necesidad de temperancia?

Pero, ¿cómo no?

Pero para la mayoría lo máximo de la temperancia, ¿no
e consiste en obedecer a los gobernantes, mas en ser gobernadores de sí mismos en cuanto a placeres de bebidas, Venéreos y de comidas?

Me lo parece.

Según esto, creo que afirmaremos haberse bellamente dicho lo que, en Homero, dice Diomedes:

Padre, siéntate en silencio y obedece a mis palabras,

y lo que a éstas sigue; las de

iban respirando coraje los aqueos
en silencio, temerosos de los jefes;

y otras tales.

Bellamente.

Pero, ¿qué, en cuanto a estotras?

Borrachón, ojos de perro, corazón de ciervo;

390a y qué de las que a éstas siguen, ¿bellamente?; y ¿qué de cuantas insolencias en palabras o en poesía se dicen por los particulares contra los gobernantes?

No bellamente se dicen.

No creo, pues, que para temperancia sea conveniente a los jóvenes oírlas; que traigan algún otro placer, nada es de sorprendente. O ¿cómo te lo parece?

Así, respondió.

IV. Pero, ¿qué?, de hacer en un poema decir a varón sapientísimo, que le parece lo más bello de todo, cuando

están ya llenas las mesas

b *de pan y de carnes, y vertiendo de las jarras vino*
el escanciador las lleva y derrama en las copas;

¿crees ser conveniente para la templanza propia el que las oiga el joven?, o que oiga lo de

morir de hambre es lo más lamentable; y enfrentarse al destino; o que oiga lo de Júpiter; dormidos ya los demás dioses y hombres, sólo él despierto, haberse olvidado fácilmente de todo lo que había premeditado, por apetencia de
c lo de Venus; y trastornado por la vista de Juno, tanto que ni siquiera quiso ir a la cámara, sino diole la querencia de yogar allí, en tierra, diciéndole que tan dominado estaba por el apetito como ni siquiera cuando por primera vez se vieron *a escondidas de los amados padres;* o lo de Marte y Venus, encadenada por Vulcano por otras tales cosas.

No, ¡por Júpiter!, dijo, no me parece conveniente.

d Mas, añadí yo, si de renombrados varones se contaran palabras o acciones firmes contra todo, eso habrá de contemplarse y oír cual aquello.

golpeándose el pecho habló a su corazón con tales palabras: aguanta, corazón; que cosas más duras ya aguantaste.

Absolutamente, pues, dijo.

No se ha de permitir que nuestros varones guerreros sean ni sobornables a don ni amantes-de-dineros.

e En modo alguno.

Ni cantar ante ellos que

dones convencen a dioses; dones, a venerables reyes;

no se ha de alabar a Fénix, pedagogo de Aquiles, por haberle
dado el prudente consejo de, aceptando los dones, defender
a los aqueos; mas sin dones, no renunciar a su ira; y al mismo
Aquiles ni lo juzgaremos ni admitiremos haya sido tan
amante del dinero que, por aceptar los dones de Agamenón,
391a recibido tal rescate por un muerto, devolviera el cadáver,
y en otro caso no quisiera hacerlo.

Pues bien, dijo, no es justo alabar tales cosas.

Por cierto que no me atrevo, por Homero, a decir que no es piadoso afirmar tales cosas de Aquiles y creerlas por decirlas otros; y, parecidamente decir contra Apolo:

me engañaste, gran flechero, el más pernicioso de todos los dioses; me vengaría de ti, si tuviera el poder;

b y contra el río, que era un dios, no obedecerle y estar listo
para pelear con él; y, de nuevo, hacerle decir que la cabellera
consagrada al otro río, al Esperquio, la llevaría de ofrenda
al héroe Patroclo, y no hay que creer que lo hiciera. Lo de
arrastrar a Héctor al derredor del sepulcro de Patroclo y lo
del degüello de los prisioneros en la pira, no afirmaremos
que todo eso se haya dicho según verdad; ni permitiremos
c se convenza a los nuestros de que Aquiles, hijo nada menos
que de diosa y Peleo, sapientísimo, e hijo en tercer grado de
Júpiter —y criado por el grandísimo sabio de Quirón— estu-
viera tan perturbado que tuviera en sí mismo dos enferme-
dades contrarias entre sí: vileza con avaricia y altanería para
con dioses y hombres.

Correctamente hablado, dijo.

V. Además, no nos dejemos convencer, añadí, ni decir
cosas como que Teseo, hijo de Neptuno, y que Piritoo, hijo
d de Júpiter, atentaran tan criminales raptos, ni que algún otro
hijo de dios o algún héroe se atreviera a realizar lo que de
criminal e impío se dice falsamente de ellos; sino que hemos
de forzar a los poetas a que afirmen o bien que tales obras
no lo fueron de ellos, o que no eran hijos de dioses; mas
no que digan ambas cosas a la vez, ni traten de convencer

a nuestros jóvenes de que los dioses son causa de males y que en nada los héroes son mejores que los hombres. Por-
e que como dijimos anteriormente tales cosas no son ni piadosas ni verdaderas; ya que demostramos ser imposible el que de los dioses procedan males.

¿Cómo no va a serlo?

Además: tales cosas son dañinas a los oyentes, porque, ¿quién no se perdonará a sí mismo el ser malo, si está convencido de que hacen tales cosas y las hicieron

los más genuinos parientes de dioses,
próximos a Júpiter, que en las alturas del Ida,
en el éter tienen un altar del paterno Júpiter,
y aun tienen intacta la sangre de daimonios?

Por lo cual termínese ya con tales mitos a fin de que no
392a paran en nuestros jóvenes gran facilidad para la maldad.

Absolutamente, pues.

Pues bien, añadí yo, puestos a definir qué eidos de palabras han de decirse o no, nos queda aún uno, porque se acaba de decir cómo hablar de dioses, de daimonios, de héroes y de los del Hades.

Efectivamente así es.

Lo que queda pues, ¿no sería lo referente a hombres?

Claramente, por cierto.

Mas, querido, nos es imposible por el momento regularlo.

¿Cómo así?

Porque, creo, habríamos de confesar que tanto poetas
b como oradores hablan mal en lo más importante acerca de los hombres: que hay muchos injustos que son bienaventurados; justos, que son desgraciados; que aprovecha la injusticia, si pasa oculta; mas que la justicia es bien ajeno; mas el castigo es algo propio. ¿Les prohibiríamos decir tales cosas, mas les ordenaríamos cantar y hablar en mitos de las contrarias? ¿No lo crees así?

Lo sé bien, respondió.

Si, pues, convienes en que hablo correctamente, afirmaré que has convenido en lo que desde hace ya buen rato estamos buscando.

Lo supones correctamente, dijo.

c Si, pues, nuestros razonamientos han de versar sobre los hombres, nos convendremos precisamente cuando hayamos hallado qué es la justicia y cómo, de natural, aprovecha a quien la tiene, tanto que parezca ser justo como que no parezca ser tal.

Verdaderísimo, dijo.

VI. Lo de razonamientos dése aquí por terminado. Después de esto, como creo, hay que poner en consideración lo de "dicción", y quedará ya totalmente considerado qué es lo que se haya de decir y "cómo" se haya de "decir".

No comprendo, dijo Adimanto, de qué precisamente estás hablando.

d Mas, añadí yo, eso es lo que hace falta; tal vez lo entenderás mejor de estotra manera: todo cuanto mitólogos y poetas dicen, ¿no se da el caso de ser un relato de lo pasado o de lo presente o de lo futuro?

Pues, ¿qué otra cosa?, dijo.

Pues bien: ¿no lo llevan a cabo o por relato sencillo o por relato hecho según imitación, o por ambas cosas?

También esto, dijo, necesito entenderlo más claramente. Ridículo maestro, añadí, parezco ser, y nada claro; a la manera, pues, de los incapaces de explicarse, tomando no el
e todo en bloque sino separando una parte, intentaré declararte en ella lo que pretendo. Respóndeme: ¿sabes el comienzo de la *Ilíada*, en donde el poeta dice que Crisas suplicó a Aga-
393a menón le devolviera a su hija; que éste se airó; que aquél, al no conseguirlo, suplicó al dios maldijera a los aqueos?

Por cierto que yo sí.

Y sabes, pues, que hasta llegar a estos versos:

y rogaba a todos los aqueos,
pero sobre todo a los dos Atridas, comandantes de pueblos,

es el poeta mismo quien habla, y no trata de hacernos pensar que es otro, y no él mismo, quien habla. Mas en lo siguiente
b habla cual si él mismo fuera Crisas, e intenta sobre todo hacer que nos parezca no ser Homero quien habla, sino el sacerdote,

ya anciano. Y casi de esta manera está compuesto lo demás del relato referente a lo acontecido en Ilión, Itaca y en la Odisea entera.

Así es efectivamente, dijo.

¿No es, pues, relato también cuando trae los diversos discursos; y cuando, lo intermedio entre ellos?

Pues, ¿cómo no?

c Pero cuando trae un discurso, cual si él fuera otro, ¿no afirmaremos que entonces hace, lo más posible, semejante dicción a la de aquel que, nos lo previno, va a hablar?

Lo afirmaremos, pues.

Ahora bien: hacerse uno mismo semejante a otro o en voz o en figura, ¿no es imitar a aquel a quien se asemeja?

¿Cómo no?

En casos tales, al parecer, Homero y los demás poetas hacen el relato mediante imitación.

Absolutamente, pues.

Mas, si el poeta jamás se ocultara, su obra poética y el relato íntegros habríanse hecho sin imitación. Pero para que
d no digas que no entiendes cómo pasaría eso te lo explicaré. Porque si al decir Homero que vino Crisas trayendo el rescate de la hija y con su súplica a los aqueos, sobre todo a los reyes, después de ello hubiera hablado cual si no fuese Crisas, sino aún como Homero, sabes bien que no fuera imitación, sino simple relato. Sería más o menos así; lo diré sin métrica,
e porque no soy poeta: "Venido el sacerdote suplicaba a los dioses que les diera, apoderándose de Troya, salvarse a sí mismos; mas que le devolvieran a la hija, aceptando el rescate, y por reverencia al dios. En habiendo dicho lo cual, los demás piadosamente cedieron y lo acordaron; mas Agamenón se enfureció y le mandó se fuera y que no volviera, que de nada le servirían el cetro y la guirnalda del dios; que no le devolvería a la hija antes de que con él envejeciera en Argos. Tal dijo; le mandó se retirara y no le irri-
394a tara, si había de llegar sano y salvo a casa. Oyendo lo cual el anciano, temió y en silencio se retiró. Pero, una vez lejos

del campamento, dirigió a Apolo repetidas súplicas invocando al dios por sus nombres, recordándole y pidiéndole a su vez por lo que le diera de agradable o en templos construidos o en sacrificios sagrados. En gracia a todo eso le suplicaba que sus lágrimas las expiaran los aqueos con los dardos de él". Así es, compañero, cómo se hace un relato
b simple, sin imitación.

Entiendo, dijo.

VII. Entiende, según esto, añadí, cómo se hace el relato contrario a éste: cuando, eliminando lo que el poeta pone de intermedio entre los discursos, se dejan solamente réplicas y contrarréplicas.

También lo entiendo, dijo; esto es precisamente lo que pasa en las tragedias.

Correctamente lo comprendiste, dije yo; y creo que ya te está claro lo que anteriormente no fui capaz de aclararte: que de la poesía y mitología, aquélla procede íntegramente
c según imitación, tal cual tú dices pasa en la tragedia y comedia; mas estotra procede según relato del poeta mismo; lo hallarás sobre todo en los ditirambos. Pero, a su vez, hay la que procede según ambos: la de las composiciones épicas, y aun en otras y diversas, si me entiendes.

Pues comprendo, dijo, lo que entonces querías decir.

Y recuerda que, antes de esto, afirmamos deber hablar de que se debe decir; pero que quedaba por poner en consideración cómo se debe decir.

Pues lo recuerdo.

d Pues precisamente esto era lo que decía: si era menester comenzar por convenirnos en lo de permitir a los poetas el que nos hicieran los relatos en forma de imitación o imitando unas cosas, y otras no, y cuáles en ambos casos, o nada de imitar.

Adivino, dijo, haberse de considerar si aceptaremos la tragedia y la comedia en la Ciudad, o si no.

Tal vez, añadí, tal vez, eso y algo más. Que aun yo mismo no lo sé; mas a donde y como el razonamiento, cual soplo, nos lleve, allá y así se ha de ir.

Bellamente hablado, dijo.

e Fija tu mirada, Adimanto, en esto: si nuestros guardianes han de ser o no imitadores. ¿No se sigue también esto de lo anterior: que cada uno, por ser uno, realice bellamente un solo quehacer, no muchos; que, si se mete en muchos, por abarcar muchos fallará en todos, de modo que no llegará a famoso?

Pero, ¿cómo va a llegar?

¿Así que respecto de imitación el mismo razonamiento: que no le es posible al mismo hombre, en cuanto uno, imitar bien muchas cosas?

Pues no.

395a Luego dejemos correr eso de que se meta en quehaceres dignos de renombre, y a la vez imite y resulte imitador de muchas cosas, porque ni en cosas, al parecer próximas entre sí, pueden los mismos imitar bien las imitaciones, como hacer comedia y tragedia; ¿que no llamabas a éstas dos ahora mismo "imitaciones"?

Yo, sí; y dices verdad: que no lo pueden los mismos.

No ser a la vez rapsodas y actores.

Es verdad.

b Pero ni siquiera son los mismos actores los de comedias y tragedias; y no obstante éstas son también imitaciones. ¿No es así?

Imitaciones son.

Y además de éstas, Adimanto, me parece claro que la naturaleza del hombre está desmenuzada en piezas menores, de manera que resulta imposible imite bellamente muchas cosas o practique las mismas cosas a las que las imitaciones se asemejan.

Verdaderísimo, dijo.

VIII. Si, pues, queremos salvar el razonamiento primero: que nuestros guardianes han de despedirse de todos los demás oficios para ser artífices grandemente exactos de

c la libertad de la Ciudad y no meterse en ninguna otra cosa
que a eso no lleve, ninguna otra cosa han de hacer y tampoco
imitar. Pero si imitan, que imiten lo a ellos conveniente, desde
la misma niñez: ser valientes, temperados, piadosos, libres y
todo lo de esta clase; mas no hacer vilezas ni ser peritos en
imitarlas, lo mismo respecto de cualquiera otra cosa de las
d feas. ¿O no percibes que tales imitaciones, si se las prolonga
demasiado desde la juventud, ascienden a costumbres y naturaleza,
tanto del cuerpo como de la voz y del pensamiento?

Absolutamente, dijo.

Ciertamente que no incitaremos a aquellos de quienes
hemos de cuidarnos y han de llegar a ser varones buenos a
que, siendo varones, imiten a mujer, joven o vieja, o injuriada
por varón o atrevida para con los dioses o ensoberbecida
por creerse ser feliz o afectada por calamidades, penas y
e lamentaciones, y mucho menos exigirles nos hagan de mujer
enferma, enamorada o parturienta.

Absolutamente pues, dijo.

Ni de esclavas y esclavos haciendo sus quehaceres.

Tampoco esto.

Ni de varones malvados, como es claro, cobardes y
haciendo lo contrario a lo que hemos dicho: insultándose,
ridiculizándose unos a otros, y malhablados, ni estando borra-
396a chos ni en seco, o haciendo cualquier otra cosa de las que
los tales hacen faltando de palabra o de obra contra sí mismos
o contra otros. Pero creo que ni se ha de acostumbrarlos a
que imiten a locos en palabras o en obras, porque hay que
conocer qué varones o mujeres están locos o son malvados,
mas no se ha de hacer o imitar nada de eso.

Verdaderísimo, dijo.

Pero, ¿qué?, añadí: en cuanto a herreros u otra clase de
artesanos o remeros de trirremes o cómitres o alguna otra
b cosa a éstos referente, ¿habrá que imitarlos?

Y ¿cómo?, dijo, ¿cuándo ni pensar en nada de eso les está permitido?

Pero, ¿qué?: relinchos de caballos, mugidos de toros, murmullos de ríos, rugidos de mar, truenos y cosas parecidas, ¿lo imitarán?

Pero si les está prohibido, dijo, hacerse los locos y asemejarse a locos.

Luego, añadí, si entiendo lo que dices, hay un eidos
de dicción y relatos según el que procederá el varón en rea-
c lidad bello-y-bueno cuando tenga que hablar de algo; y hay
otro eidos diverso de aquel que domina siempre, y según el
cual procede el varón nacido y educado de manera contraria
a aquél.

¿Cuáles son?, dijo.

Lo que, por cierto, me parece, dije, es que cuando varón
morigerado llega en un relato a palabras y obras de varón
bueno, querrá, siéndolo él mismo, representarlo, y no se
avergonzará en tal imitación, sobre todo al imitar a varón
d bueno que esté obrando firme y sensatamente; menos, y menos
veces, cuando flaquee por enfermedades, amores y aun por
borrachera y con cualquier otra calamidad. Mas cuando se
trate de uno menos digno que él no querría asemejarse seria-
mente a uno peor, a no ser brevemente cuando haya hecho
algo bueno; sino se avergonzará de su falta de ejercicio en
imitar a los tales, a la vez que le molestará amoldarse e
instalarse en los tipos de los peores, menospreciando el pen-
e samiento todo eso, sino es por hacer gracia.

Es verosímil, dijo.

IX. Así que se servirá de un relato cual el que describimos hace poco refiriéndonos a las epopeyas de Homero; y su dicción participará de ambos: de imitación y de simple relato; mas en un largo discurso, pequeña parte de imitación. ¿Digo algo o nada?

Y mucho, replicó; tal tiene que ser el tipo de tal orador.

397a Así pues, dije, el que no sea tal, cuanto peor sea se meterá
a imitar todo y a nada tendrá por indigno de sí, de modo
que intentará imitar empeñosamente y en presencia de mu-
chos, y como decíamos ahora mismo, todo: truenos, ruidos
de vientos, granizo, ejes, ruedas y sonidos de trompetas,
flautas, pitos y de toda clase de instrumentos, y además las
voces de perros, ovejas y pájaros; y la dicción del tal resulta,
b íntegra, imitación mediante voces y figuras, teniendo bien
poco de relato.

Es necesario también esto, dijo.

Tales son, añadí, los dos eídoses de dicción de que hablaba.

Lo son en efecto, dijo.

De ellos, uno admite ligeras variaciones, y, si se da a la dicción la conveniente armonía y ritmo, poco será lo que hable en contra de ella quien hable correctamente y según una sola armonía, porque las variaciones son ligeras; y, en
c cuanto al ritmo, casi parecidamente.

Efectivamente así es, dijo.

Pero, ¿qué?: el otro eidos exige, por el contrario, todas las armonías y todos los ritmos, si ha de hablarse correctamente, por admitir en sí todas las formas de variaciones.

Así se ha, efectivamente.

Pues bien: todos los poetas y todos los habitantes, ¿se da el caso de que se sirvan de uno de esos dos tipos de locución o del otro, o mezclando algo de ambos?

Necesariamente, dijo.

d Pues, ¿qué haremos?, añadí yo. ¿Admitiremos en la Ciudad a todos éstos o a uno de los dos tipos puros o al mezclado?

Por mí, dijo, que venza el puro, por imitador de lo honesto.

Mas, Adimanto, delicioso es también el mezclado; pero es muchísimo más delicioso para niños y pedagogos el contrario al que tú eliges, y lo es para el gran público.

Deliciosísimo, en efecto.

Pero tal vez, añadí, afirmes que no consuena con nuestro
e régimen político, porque, entre nosotros, no hay varón ni doble ni múltiple, ya que cada uno hace una cosa.

En efecto, no consuena.

Por esto, pues, ¿solamente en esta y tal Ciudad hallaremos que el zapatero sea zapatero y no piloto, además de su arte zapateril; y que el agricultor sea agricultor y, además

de la agricultura, sea juez, y que el guerrero sea guerrero y no ganadineros, además de su arte guerrera, y parecidamente todos?

Es verdad, dijo.

398a Parece, pues, que si un varón capaz por su sabiduría de hacer de todo, e imitar todas las cosas, viniera a nosotros, a nuestra Ciudad, con la pretensión de exhibir sus obras, lo reverenciaríamos cual sagrado, admirable y delicioso; mas le diríamos que tal tipo de varón no cabe ni está permitido en nuestra Ciudad; y lo enviaríamos solemnemente a otra Ciudad, derramando abundante perfume sobre su cabeza y coronándolo de lana; que nosotros necesitamos de poeta más
b austero y no tan delicioso; y de un mitólogo que nos ayude, y que imite la locución del honesto, y diga lo a decir según los tipos que, desde el principio, hemos puesto por legales, cuando emprendimos educar a los guerreros.

Y mucho, dijo, que lo haríamos si de nosotros dependiera.

Ahora bien, querido, añadí, parece haber llevado nosotros perfectamente a término lo referente a la música en discursos y en mitos, porque queda dicho qué se ha de decir y cómo decirlo.

También a mí me lo parece, dijo.

X. Pues bien: ¿nos queda, como continuación, lo refe-
c rente al carácter de canto y melodía?

Es claro que sí.

Y ¿no hallarían ya todos qué hemos de decir sobre ellos y cuáles han de ser si hemos de concordar con lo anteriormente dicho?

Y riéndose dijo a esto Glaucón: corro el riesgo, Sócrates, de quedarme fuera de "todos", porque por el momento no tengo con qué contribuir a eso de "qué hemos de decir", aunque, por cierto, lo sospeche.

De todos modos añadí, tienes, en primer lugar, qué
d decir suficientemente a esto: que la melodía se compone de tres cosas: palabras, armonía y ritmo.

Sí, a esto sí, dijo.

¿Y qué cuanto a lo que tiene de palabra en nada se diferencia la palabra cantada respecto de lo que, en ellas, haya de decirse según los tipos mismos de los que anteriormente hablamos, y de igual manera?

Es verdad, dijo.

Y que armonía y ritmo han de acompañar a palabra.

Pero, ¿cómo no?

Mas, por cierto, afirmamos que en los discursos no ha de añadirse nada de llantos y lamentaciones.

Pues no.

e ¿Cuáles son, pues, las armonías lloronas? Dímelo, porque eres músico.

Las mixolódicas, dijo; la lídica aguda y otras tales.

¿Así que, dije, habrá que eliminarlas?, porque son inservibles aun para mujeres que hayan de ser honestas, no se diga para varones.

Absolutamente.

Pero, ¿qué de más inconveniente a guardianes que borrachera, molicie y pereza?

Porque, ¿cómo no?

Pues, ¿cuáles de las armonías son las muelles y banqueteriales?

Algunas de las jónicas y lidias se llaman "relajadas".

¿Hay, querido, cómo las tales sirvan de algo a varones
399a guerreros?

No hay cómo, respondió; y en peligro estamos de que no queden sino la doria y la frigia.

No entiendo, dije yo, de armonías; mas resérvanos aquella armonía que imite convenientemente la voz y tono de un varón en trance de acción guerrera o en cualquiera operación violenta, y que, por malaventura, está corriendo a heridas o a muerte o cayendo en cualquier otra calamidad;
b mas que se enfrenta a la Suerte, en tales casos, de ordenada

y firme manera; y otra, a su vez, para cuando esté en acción pacífica, no violenta, sino voluntaria, tratando de convencer a alguien de algo o de pedir sea, por plegaria, a dios; o por enseñanza y avisos, a hombre; o que, por el contrario, se haga accesible a quien pida, enseñe o reprenda; y saliendo con bien de todo ello no se porte altaneramente, sino obre en todo de moderada y mesurada manera, y se contente con lo que viniere.

c Estas dos armonías: la violenta, la voluntaria que imitarán bellísimamente los acentos de malaventurados, bienaventurados, morigerados y valientes, guardámoslas.

Mas, dijo, no pides se guarden otras sino aquellas de que ahora estaba hablando.

Luego, añadí, no necesitaremos para los cantos y melodías de instrumentos multicordes y del panarmonio.

Me parece que no, dijo.

d Luego no criaremos a artífices de triángulos, pectis y toda clase de instrumentos multicordes y multiarmónicos.

Evidentemente no.

Pero, ¿qué?: ¿admitiremos en la Ciudad a fabricantes de flautas y a flautistas? ¿Que no es tal instrumento multicorde; y los panarmonios mismos no se da el caso de ser imitación de la fluta?

Es claro que sí, dijo.

Te queda, dije, lira y cítara, cual útiles para Ciudad; y en los campos para los pastores lo sería una cierta siringe.

Así nos lo indica el razonamiento, dijo.

e Nada de novelerías hacemos, dije, amigos, juzgando por preferibles, a Apolo y los instrumentos de Apolo a Marsias y sus instrumentos.

¡Por Júpiter!, dijo, me parece que no.

Y ¡por el Perro!, exclamé, sin notarlo hemos purificado a la Ciudad que antes llamamos "regalona".

Sabiamente lo hemos hecho, dijo.

XI. Vamos, pues, dije, y purifiquémosla en lo demás. Lo siguiente a las armonías sería lo de los ritmos; no perseguir los variados ni de toda clase de pies, sino ver cuáles son los ritmos de vida de un morigerado y viril, viendo los
400a cuales forzar a pies y melodía a que sigan a la palabra de quien es tal; y no, al revés, la palabra a pie y a melodía. Cuáles sean tales ritmos dínoslo, cual lo hiciste con las armonías.

Pero, ¡por Júpiter!, dije, no tengo qué decir, porque que haya tres eídoses de que se componen los pies, al modo que en los sonidos hay cuatro sonidos de que se componen todas las armonías, lo diría por haberlo visto; mas no tengo qué decir respecto de cuáles sean imitación de cuál vida.

Pero, añadí, consultaremos con Damón qué pies sean
b los propios de vulgaridad, soberbia, locura y demás vicios, y cuáles ritmos haya que tomar para los contrarios. Creo haberle oído no claramente, nombrar "enoplio" —un cierto compuesto "dáctilo", "heroico"; no sé cómo lo organizaba, equilibrando altibajos; terminado en breve o en larga; y, creo, nombraba "yambo" y no sé qué de "troqueo" y añadía largas y breves. Y creo que en alguno de éstos reprendía o alababa
c el tiempo del pie, no menos que los ritmos mismos o algo de ambos. No sé qué decir. Pero, como decía, traspasemos esto a Damón, porque discriminarlo sería cuestión de no pequeño razonamiento. ¿Lo crees?

¡Por Júpiter!, yo sí.

Empero esto: qué de lo de bella o fea figura acompaña a lo eurítmico o a lo arrítmico, ¿podrías decidirlo?

Pero, ¿cómo no?

d Mas lo eurítmico y arrítmico siguen, por imitación, uno a la bella dicción; otro, a la contraria; y lo bienarmónico y lo inarmónico, parecidamente, si ritmo y armonía, como acabamos de decir, siguen a palabra; pero no, palabra a ellos.

Pero, por cierto, dijo, que éstos han de acompañar a palabra.

Mas, ¿cuál es comportamiento de dicción, dije, y el de palabra?, ¿no es el de seguir al carácter del alma?

Pues, ¿cómo no?

¿Y lo demás, a la dicción?

Sí.

Luego belleza-de-palabra, belleza-de-armonía, belleza-de-figura y belleza-de-ritmos acompañan a sencillez de carácter;
e no, a lo que, siendo, en realidad, imbecilidad, amablemente la llamamos "sencillez"; sino a la que siendo, en verdad, inteligencia dispone bien y bellamente al carácter.

Absolutamente, dijo.

¿No es, pues, esto lo que por todas partes ha de perseguir la juventud si ha de hacer su propio quehacer?

Pues ha de perseguirlo, dijo.

401a Por cierto que lleno está de eso la pintura, y toda clase de artes tales; llena, la arte textil, la de bordados, la del arquitecto y toda confección de los demás muebles. Además, la naturaleza de los cuerpos y la de vivientes de toda clase, porque en todo ello se halla belleza y fealdad de figura. Mas fealdad de figura, arritmia, inarmonía son hermanas del mal hablar y del mal carácter; mas las contrarias, de lo contrario: son hermanas e imitaciones de carácter morigerado y bueno.

Absolutamente, dijo.

b XII. Pues bien: ¿solamente habrá que vigilar a los poetas y forzarlos a introducir en los poemas la imagen de lo Bueno, o no trabajar entre nosotros, o también habrá que vigilar a los demás artífices e impedir introduzcan lo de mal carácter, lo disoluto, lo vil y lo feo de aspecto tanto en las imágenes de vivientes como en edificios y en cualquier otra obra de artesanía o, si no lo puede alguno, no permitirle sea entre nosotros artífice, a fin de que nuestros guardianes,
c criados entre imágenes de la maldad, cual de mal pasto, día a día y poco a poco ramoneen y se apacienten de ellas, y no caigan en cuenta de que van constituyendo un gran mal en el alma propia? Pero se ha de buscar aquellos artífices, los biennacidos, que sean capaces de seguir las huellas de la naturaleza de lo bello y bienparecido, a fin de que, cual si vivieran en lugar sano, los jóvenes se aprovechen de todo:

de cuanto de las obras bellas les salte a los ojos o al oído, cual aura que lleva salud de saludables lugares y que, ya
d desde niños, los conduzca insensiblemente a semejanza, amistad y sinfonía con el razonamiento bello.

De manera grandemente bella se los educaría así, dijo.

Pues bien, añadí, Glaucón, ¿por esto precisamente es la música alimento el más importante: por calar máximamente hasta la intimidad del alma, el ritmo y la armonía, y tocarla fuertísimamente aportándole el embellecimiento que la hace bella, si de ella se alimenta uno correctamente; pero si no, lo contrario? ¿Y porque quien esté criado en ella, como se debe, advertiría agudísimamente lo descuidado y no bella-
e mente ejecutado o no bellamente nacido, y no se le hace dificultoso alabar correctamente lo bello, alegrarse, acogerlo en el alma, alimentarse de ello y hacerse bello-y-bueno; mas
402a vilipendiaría correctamente lo feo, y lo odiaría, ya desde joven, aun antes del uso de razón; mas al llegar la razón lo abrazaría reconociendo, por la grandísima familiaridad, lo que así lo crió?

Me parece, dijo, que por todo esto la educación ha de hacerse por música.

Luego así, añadí, aun respecto de las letras, teníamos por suficiente el que no se nos pasara por alto eso de que, siendo pocas, entran y circulan por todo, y no por entrar en
b pequeña o grande palabra las menospreciábamos cual si no se hubiera de percibirlas; sino que, al revés, nos esforzábamos en distinguirlas en cada caso, cual si no hubiéramos de llegar a gramáticos, antes de habernos así.

Verdad.

Y que así también respecto de las imágenes de letras que tal vez aparezcan en el agua o en espejos, ¿no las reconoceremos si antes no hemos conocido las letras? ¿Que esto entra en la misma arte y estudio?

De todo en todo.

¡Por los dioses!, pues, lo que estoy diciendo: que, pare-
c cidamente, no llegaremos a ser músicos ni nosotros ni quienes afirmamos hemos de educar para guardianes, antes de conocer

que los eídoses de temperancia, de valentía, de nobleza, de magnanimidad y de todo lo con esto hermanado, y lo a esto contrario, están y circulan por doquier; y antes de sentir que están donde estén ellos y sus imágenes, sin menospreciarlos estén en cosas pequeñas o en grandes. Pero, ¿creemos que entra esto en la misma arte y estudio?

Por necesidad y grande, dijo.

d Así que, añadí, en quien coincidan bello carácter en el alma y un eidos concorde y consonante con él, por participar los dos del mismo tipo, ¿bellísimo espectáculo fuera para quien pudiera ser espectador?

Y mucho.

¿Lo bellísimo es, por cierto, amabilísimo?

Pero, ¿cómo no?

¿Así que, sobre todo, de tales hombres, el músico sería amante?; mas si alguno fuera disonante, no lo amaría.

No, dijo; si en algo del alma fuera deficiente, mas si en algo del cuerpo lo fuera, aguantaría esto, y querrá aún hasta abrazarlo.

e Comprendo, dijo, porque tienes o has tenido donceles tales, y condesciendo. Pero dime a esto: ¿hay algo de común a temperancia y placer desenfrenado?

¿Y cómo?, dijo; que éste saca de juicio no menos que el dolor.

Pero, ¿y con las demás virtudes?

403a Nada en absoluto.

Pero, ¿qué, con violencia e incontinencia?

Sobre todo con ellas.

Puedes señalarme un placer mayor y más agudo que el placer en lo Venéreo?

No puedo, dijo; ni más enloquecedor.

Empero, el correcto amor, ¿es de suyo y temperantemente amor de lo ordenado y bello, y aun cual musicalmente amar?

Y mucho, dijo.

b ¿Luego nada de loco ni congénere con la incontinencia ha de apegarse al correcto amor?

Que nada se le apegue.

¿Luego no ha de apegársele el placer; ni nada de él ha de comunicarse a enamorado y donceles, si son correctamente amantes y amados?

No, ¡por Júpiter!, Sócrates, dijo; nada de apegarse.

Así que, al parecer, pondrás por ley en la Ciudad fundada que el enamorado bese, se trate y toque al doncel cual a hijo, por gracia de lo Bello, si es que lo persuade. En lo demás, ha de esforzarse en tratarlo de manera que no parezca nunca haber ido, más allá de eso, la convivencia; si no,
c incurre en reproche de inmusical e inexperto en belleza.

Así es, dijo.

Pues bien, añadí: ¿no te parece que nuestro razonamiento sobre música ha llegado al final? Terminó donde había de terminar, porque la música ha de terminar en amor de lo Bello.

Concuerdo, dijo.

XIII. Después de la música hay que criar a los jóvenes en la gimnástica.

¿Qué?

Que desde niños, y durante toda la vida, han de edu-
d carse cuidadosamente en ella. Como creo, la cosa se ha así; considérala también tú. Porque a mí no me parece que lo que hace servicial al cuerpo eso mismo, y por tal virtud suya, haga buena al alma; sino, al contrario, el alma buena es la que, por su propia virtud, hace óptimo al cuerpo, cuanto le es a éste posible. ¿Cómo te lo parece?

A mí, dijo, así.

Según esto, pues, si en habiendo cuidado de manera suficiente a la mente le diéramos la tarea de precisar las reglas referentes al cuerpo, mas nosotros indicáramos solamente los tipos

de reglas para no alargar el razonamiento, ¿obraríamos co-
e rrectamente?

Y mucho.

Dijimos que se han de apartar de borrachera, porque más que a nadie le pasa a guardián borracho «el no saber en qué parte de la tierra está»

En efecto, dijo, sería ridículo el que un guardián necesitara de guardián.

Pero, ¿qué, respecto de comidas? Estos varones son atletas de máxima lucha. ¿No es así?

Sí.

404a Para éstos, pues, ¿sería conveniente el régimen de los atletas actuales?

Tal vez.

Mas, añadí, tal régimen los hace somnolientos, y es peligroso para la salud. ¿Que no ves duermen la vida entera y que, si se apartan un poco de la dieta ordenada, se enferman tales ascetas muchas veces y gravemente?

Lo veo.

Así que, añadí, hace falta para los atletas guerreros una dieta más escogida, pues, cual los perros, es necesario estén despiertos, vean y oigan cuanto más agudo mejor y que, cambiando de mil modos, durante las campañas, de aguas,
b comidas, grandes calores y fríos, no les flaquee la salud.

Me lo parece.

¿No sería, pues, la gimnástica óptima algo así como hermana de la música sobre la que hace poco discurríamos?

¿De cuál hablas?

De una gimnástica sencilla, moderada y, sobre todo, ordenada a la guerra.

¿Cómo?

De Homero, añadí, se la puede aprender; pues sabes bien que, durante la campaña, en las comidas de los héroes

c no se come ni pescado, y eso que están junto al mar, en el Helesponto, ni carnes cocidas, sino solamente asadas que son las más cómodas para soldados, porque doquier, para decir lo que se dice, «es mucho más cómodo servirse del fuego mismo que ir llevando de acá para allá los enseres».

Y mucho lo es.

En cuanto a los condimentos no creo se acuerde Homero jamás de ellos. ¿O no saben los demás ascetas que precisamente quien quiera tener en forma el cuerpo ha de prescindir de todo eso?

Lo saben bien, dijo, y se abstienen.

d En cuanto a la mesa siracusana, querido, y a la variedad siciliana de manjares no parece la apruebes, si tienes por correcto lo otro.

No me lo parece.

Luego reprenderás el que tome de querida a una muchacha de Corinto, varón que haya de estar en buena forma de cuerpo.

De todo en todo.

¿Y así también las reputadas y ricas obras de la pastelería ática?

Necesariamente.

Porque si a tales comidas y dieta las asimilas a la melodía y canto, compuestos de toda clase de armonías y ritmos,
e ¿las asimilaríamos correctamente?

Pues, ¿cómo no?

¿Así que allá la variedad produjo el desenfreno; aquí, la enfermedad. Mas la sencillez, por la música, produce en las almas la temperancia; por la gimnástica, en los cuerpos, la salud?

Verdaderísimo, dijo.

405a Al rellenarse la Ciudad de desenfreno y enfermedades, ¿no se abrirán juzgados y enfermerías, las artes judicial y medicinal no serán veneradas, cuando aun muchos de los libres tienen que tomarlas grandemente en serio?

¿Cómo no va a ser así?

XIV. De una educación ciudadana mala-y-fea, ¿puedes
darme algún testimonio mayor que necesitar de médicos y
jueces no sólo los viles y los artesanos manuales, sino hasta
b quienes se las dan de haber sido criados como libres? ¿O
no te parece feo y gran testimonio de falta de educación
el que se haya de usar en asuntos de justicia de una tomada
en préstamo de otros, cual de señores y jueces, y por falta de
los propios?

Es lo más feo de todo, dijo.

¿Te parece, añadí, algo más feo que esto: el que uno
se pase no sólo la mayor parte de la vida en los juzgados
haciendo de acusado y de acusador, sino que, por inexperto
en belleza, esté convencido de embellecerse con ello: de ser
perito en obrar injustamente y capaz de saber darle la vuelta
c a todo, hallarle la salida a todo, evadirse sutilmente de modo
que no pague la justa pena, y todo esto por cosas pequeñas
y nada de dignas, desconociendo cuánto más bello y mejor
es disponer la vida de manera de no necesitar de juez som-
noliento?

No aquello, dijo, me parece lo más feo, sino esto.

En cuanto a necesitar de medicina, añadí, fuera del
caso de heridas o de esas enfermedades recurrentes estacio-
nalmente, sino por pereza o dieta cual la descrita, rellenán-
d dose cual lagunas de humores y vapores obligar a los sutiles
asclepíadas a poner a tales enfermedades nombres cual "fla-
tulencias" y "catarros", ¿no te parece feo?

Y mucho, dijo; que, en verdad, tales nombres son nuevos y desusados.

Y tales, añadí, que creo no existían cuando Esculapio.
e Testimonio, estando sus hijos en Troya, una mujer dio a beber
a Euripilo herido vino de Pramnis espolvoreado de mucha
harina y queso rayado, que parece son inflamatorios; y no
406a reprendieron a la que se lo dio ni criticaron a Patroclo por
curandero.

Y por cierto extraño brevaje para un hombre en tal estado.

Si lo piensas, no lo es, porque esta medicina actual, educadora de las enfermedades, no era utilizada por los asclepíadas antes de venir Heródico. Mas Heródico era adiestrado, y, al sentirse enfermizo, mezcló gimnástica con medicina; lo
b que, primero, atormentó más que a nadie a él mismo; y después, a muchos otros.

¿Cómo así?, dijo.

Haciéndose morir a sí mismo de lenta muerte, respondí; porque, acompañando a tal enfermedad mortal, no fue capaz, creo, de curarse de ella; vivió durante su vida cuidándose, en desocupación de todo; atormentado, apenas se apartaba algo de la dieta acostumbrada, y llegó a la vejez muriendo, por sabiduría, de mala muerte.

¡Bello, pues, regalo, dijo, le trajo su arte!

c Natural, añadí; por no haber visto que Esculapio no por ignorancia ni inexperiencia no enseñó a sus descendientes tal eidos de medicina, sino por saber que, para todos los bien gobernados hay en la Ciudad ordenado un peculiar quehacer, y que nadie ha de vacar durante su vida entera a estar enfermo y hacerse curar. Lo que sentimos cual ridículo respecto de los artesanos, mas no notamos sea tal respecto de los que parecen ricos y bienaventurados.

¿Cómo?, dijo.

d XV. Carpintero enfermo, añadí, juzgaría acertado pedir al médico una medicina para evacuar la enfermedad y que purifique cual purgante, o por cauterio librarse de ella por sajadura. Pero si se le ordena largo régimen, vendarse la cabeza y todo lo a esto pertinente, diría inmediatamente que no tiene tiempo de estar enfermo ni le es de provecho vivir así preocupado de la enfermedad y descuidando el trabajo que trae entre manos. Después de lo cual,
e diciendo adiós a tal médico se volverá a su régimen habitual y, sanado, vivirá haciendo su quehacer; mas, si el cuerpo no es capaz de aguantar, muriéndose se librará de pena.

Y al tal, me parece, dijo, convenirle echar mano de tal medicina.

¿Tal vez, añadí, porque tiene una obra que si no la
407a hace no le aprovecha el vivir?

Claramente, dijo.

Mas el rico, decimos, no tiene ante sí un trabajo tal que, forzado a abandonarlo, le resulte la vida invivible.

Pues no lo tiene, se dice y bien.

¿No has oído, añadí, lo que dice Focílides: haber de *practicar la virtud, cuando uno tenga de qué vivir?*

Y aun antes creo, dijo.

No peleemos, añadí, con Focílides por esto; mas preguntémonos y respondámonos si de la virtud ha de preocu-
b parse el rico y le resulta la vida invivible si no se preocupa de ella, o si alimentar la enfermedad hará de obstáculo para que se fije la mente en la arte carpinteril y las demás; pero en nada obstaculizará el aviso de Focílides

Sí, ¡por Júpiter!, dijo; que casi casi más que nada lo obstaculiza tal preocupación por el cuerpo, excesiva, más allá de la gimnástica, porque aun para la administración casera, campañas y para cargos sedentarios en la Ciudad, resulta fastidiosa.

Pero, lo que es mucho más, dificulta toda clase de apren-
c dizajes, pensamiento y reflexión sobre sí mismo, pues está temeroso de dolores de cabeza y vértigos y pone cual causa y origen a la filosofía, de modo que, esté donde esté tal cuidado, resulta gran obstáculo para el ejercicio de la virtud y adquirir reputación, porque hace creer continuamente que se va a enfermar y no cesa de lamentarse del cuerpo.

Es lo más natural, dijo.

Conociendo, pues, esto afirmamos que para quienes tienen por naturaleza y régimen cuerpos sanos, y de tener alguna
d enfermedad está localizada, para éstos y en tal estado Esculapio enseñó una medicina que con pócimas y sajaduras expulse a las enfermedades, y prescribióles seguir su régimen a fin de que los asuntos públicos no sufran daño. Empero, respecto de los interna e íntegramente enfermos de cuerpo, nada de intentar con lento régimen de evacuaciones e infusiones hacer que viva el hombre larga y mala vida, y engendrar descendientes, lo más probable, otros tales; pero no creer haya de cuidar al que no pueda vivir el período de vida

e establecido, que eso no es de provecho ni para él mismo ni para la Ciudad.

Hablas, dijo, de un Esculapio político.

Es claro, añadí, que tal era; y sus hijos, ¿no ves cómo se
408a mostraron buenos para la guerra en Troya, y, como digo, ejercían la medicina? ¿O no recuerdas que a Menelao, herido de flecha, disparada por Pándaro,

chupándole la sangre le aplicaron drogas emolientes,

y no le mandaron, como tampoco a Eurípilo, qué había de beber o comer después, cual si tales drogas fueran ya suficientes para curar a varones antes de las heridas sanos y
b morigerados en régimen, aunque por caso hubieran estado tomando entonces mismo un brebaje? Mas a los de natural enfermizo e incontinentes ni a unos ni a otros creyó aprovechara el vivir, ni el arte había de ser para ellos ni había que cuidarlos, aunque fueran más ricos que Midas.

Grandemente sutiles llamas a los hijos de Esculapio, dijo.

XVI. Y se les debe, añadí; aunque no nos crean los poetas trágicos y Píndaro, quienes dicen haber sido Esculapio
c hijo de Apolo y que, convencido por oro, curó a varón rico moribundo ya, por lo cual lo fulminó. Mas nosotros, según lo dicho antes, no les creeremos en ambas cosas, y afirmaremos: si fue hijo de un dios, no era sucio en ganar; mas si era sucio en ganar, no fue hijo de un dios.

Correctísimo esto ciertamente, dijo Pero, Sócrates, ¿qué dices acerca de estotro?: ¿No necesitamos tener buenos médicos en la Ciudad? Serían tales, sobre todo si trataran los más posibles de los sanos y cuantos más de los enfermos mejor,
d que también los jueces han de tratarse parecidamente con toda clase de naturalezas.

Me refiero, dijo, sobre todo a los buenos; ¿pero sabes a cuáles tengo por tales?

Dejémoslo, añadió.

Trataré, dije yo; mas preguntaste con una misma frase asuntos no semejantes.

¿Cómo?, dijo.

Resultarían, expliqué, habilisimos médicos si, comenzando de niños, además de aprender la arte se trataran con cuantos más cuerpos y más desmedrados mejor, que ellos
c mismos padecieran de todas las enfermedades y no fueran de natural demasiado sanos. Porque, creo, no curan con el cuerpo al cuerpo, porque el suyo no habría jamás ni de estar ni de haber estado malo; sino con el alma, al cuerpo, y con alma que haya estado o esté mala no hay modo de curar bien algo.

Correctamente, dijo.

409a Mas el juez, amigo, gobierna a alma con alma, por lo cual no conviene que, desde la juventud, se haya criado entre almas malvadas, ni haberse tratado íntimamente con ellas ni haber pasado por todos los crímenes cometiéndolos ella misma, de modo que así, por testimonio de ella, supiera de los crímenes ajenos, cual por el cuerpo, de las enfermedades. Ha de ser el alma inexperimentada e inmaculada de malas costumbres ya desde joven, si, bella-y-buena, ha de juzgar sana-
b mente de lo justo. Por lo cual, de jóvenes, parecen simples los honestos y fácilmente engañables por los malos, por no tener en sí mismo paradigmas de lo que pasa en los malvados.

Y por cierto, dijo, que suele sucederles eso.

Por lo cual, añadí, el buen juez no ha de ser joven sino anciano, conocedor tardío de lo que es la maldad, sin haberla sentido dentro en la casa de la propia alma, sino que, habiéndola tratado cual extraña en alma extraña y por mucho tiempo, haber llegado a discernir qué es de suyo la maldad, mediante
c ciencia, sin ayuda de la propia experiencia.

Genuinísimo, dijo, fuera, al parecer, tal juez.

Y bueno, por cierto, añadí, que es lo que preguntas, porque quien tiene alma buena es bueno. Mas resulta hábil y malicioso quien, por haber sido injusto él mismo en muchas cosas, se cree pillo y sabio. Cuando se trate con sus semejantes, aparecerá grandemente precavido, mirando en sí mismo los paradigmas; mas cuando se acerque a buenos y ancia-
d nos ya, aparecerá inhábil, desconfiado fuera de tiempo e ignorando lo que es carácter sano, por no tener el paradigma de eso. Empero, por encontrarse con más malvados que buenos

parecerá, a sí mismo y a los demás, más bien sabio que ignorante.

De todo en todo es verdad, dijo.

XVII. Por tanto, añadí, hay que buscar para juez al bueno y sabio; pero no, al otro, porque la maldad no se conocería a sí misma y a la virtud; mas la virtud, una vez educada la naturaleza, llegará con el tiempo a tomar con-
e ciencia de sí, a la vez que de la maldad. Este, pues, resulta sabio, tal me parece; y no, el malo.

Y a mí me lo parece también.

Así que establecerás por ley en la Ciudad una medicina y una judicatura tales cuales las hemos explicado, que se cuiden
410a de los ciudadanos de cuerpo y alma naturalmente sanos; a los que en cuanto al cuerpo no sean tales, dejarlos morir; pero a los de alma de mal natural e incorregibles los condenarán a muerte.

Evidentemente, dijo, esto es lo mejor para tales pacientes y para la Ciudad.

Mas en cuanto a los jóvenes, añadí, es claro que se habrá procurado bien el que no tengan necesidad de jueces si se han educado en aquella música simple que, dijimos, engendra justicia.

Cierto, dijo.

b ¿Según esto, pues, el músico que, siguiendo estas huellas, se dé a la gimnástica, si lo quiere, conseguirá el no hacerle falta para nada de la medicina, a no ser por alguna necesidad?

Me lo parece.

Pero en la gimnasia misma y los trabajos, ¿tendrá la vista puesta en la parte corajuda de la naturaleza; y, desvelándola, la cultivará más que la forzuda, no como los demás atletas, que lo de comidas y bebidas lo tratan en vistas a fuerza física?

Correctísimo, dijo.

Así que, Glaucón, añadí, quienes asientan sobre música
c y gimnástica la educación, ¿no crees la asienten, como algunos

lo piensan, en que ésta se cuide del cuerpo; y aquélla, del alma?

Ciertamente, pues, dijo.

En verdad, añadí, ambas parecen haberse establecido sobre todo en favor del alma.

¿Cómo?

¿No caes en cuenta, expliqué, de cuál es la disposición mental de los que durante toda su vida se ocupan de gimnasia, mas no tienen contacto con la música?, ¿y cuál la de quienes tienen la disposición contraria?

d ¿De cuál estás hablando?, dijo.

De la brutalidad y sequedad; y de la molicie y mansurronería, respondí.

Bien sé yo, dijo, que quienes se dan sin freno a la gimnástica resultan más rudos de lo debido; mas quienes a la música hácense más muelles de lo que les fuera bello.

Y no obstante, añadí, esa rudeza provendría de lo corajudo de la naturaleza; y, correctamente cultivado, resultaría virilidad; empero, distendido más de lo conveniente, resulta sequedad y rudeza.

Me lo parece, dijo.

e Pero ¿qué?: ¿la mansedumbre no sería propia de natural filosófico y, relajada en demasía, resultaría más muelle de lo debido; mas, bellamente criado, da lo de manso y decoroso?

Así es.

Afirmamos, por cierto, que los guardianes han de tener de natural estas dos calidades.

Es preciso, en efecto.

¿Así que han de armonizarse ellas entre sí?

Pero, ¿cómo no?

¿Y resulta temperante y viril el alma del armonizado?

411a Absolutamente.

Mas cobarde y brutal la del desarmonizado.

Y mucho.

XVIII. Cuando, pues, deje uno que la música, cual flauta mágica, vierta en el alma a través de los oídos, como a través de canal, las armonías que ahora llamamos dulces, suaves y lloronas, y tarareando y saboreando el canto pase la vida entera, si el tal tenía al principio algo de corajudo,
b cual a hierro ablándalo ella y hácelo útil de inútil y rígido. Mas si absteniéndose no la suelta, sino se encanta en ella, lo siguiente será ya derretirse y derramarse hasta que derrita del todo el ánimo y se rompan los tendones del alma y haga de él «reblandecido guerrero».

Efectivamente, dijo.

Y si, añadí, desde el principio halla una natural falta de ánimos, bien presto produce eso; mas si halla un ánimo corajudo, haciéndolo débil llegará a ser supersensible, exci-
c table presto y por poca cosa, y apagado. Resultan, pues, biliosos e irascibles en lugar de corajudos, siempre malhumorados.

Efectivamente.

Pero, ¿qué si se da demasiado a la gimnástica y a grandes comilonas, sin contacto alguno con música y filosofía?; comenzando a sentirse vigoroso, ¿no se rellena de pretensiones y coraje, y resulta más valiente de lo que es?

Y mucho, por cierto.

Pero ¿qué?, ¿si no practica otra cosa y de modo alguno
d se trata con las Musas? Si en su alma había algún apetito de aprender, por no gustar ni de aprender ni de estudiar ni participar de razones ni de lo demás de la música, ¿no llegará a ser débil, sordo y mudo por no estar ni despierto ni nutrido ni purificadas sus sensaciones?

Así es, dijo.

Hácese el tal, creo, misólogo e inmusical; no se servirá en nada de razones para persuadir; procederá en todo por
e violencia y brutalidad cual fiera; y vivirá en ignorancia, grosería con falta de armonía y de gracia.

De todo en todo así se habrá, dijo.

Por ser dos estas artes, parece, y lo afirmo, haber un cierto dios dado a los hombres las dos: música y gimnástica, para lo corajudo y filósofo, no para alma y cuerpo, cuando
412a más accesoriamente, sino para que coraje y filosofía se coarmonicen entre sí entesándose y relajándose de conveniente manera.

En efecto, lo parece, dijo.

Luego quien mezcle más bellamente música con gimnástica y con mejor mensura las aplique a su alma, de tal afirmaríamos correctísimamente ser perfecta y superlativamente música y bien armonizado, mucho más que quien coafine entre sí las cuerdas.

Naturalmente, Sócrates, dijo.

Ahora bien: ¿no necesitaremos continuamente, Glaucón, en la Ciudad de un gobernador de este estilo si se ha de salvar el régimen político?

b Por cierto que hará falta, y grandísima.

XIX. Los tipos de educación y formación serían éstos. ¿Por qué describir las clases de danzas, de caza, de caza con jauría, los concursos gímnicos y los hípicos? Es claro casi sin más que han de concordar con aquéllos, y que no son difíciles de hallar.

Tal vez, dijo, no es difícil.

Sea así, añadí. Después de esto, ¿qué habríamos de determinar?: ¿quiénes de entre ellos gobernarán y serán gobernados?

c Efectivamente.

Que, por cierto, los gobernantes hayan de ser ancianos, y que los jóvenes ser los gobernados, es evidente.

Evidente.

¿Y que sean de entre aquéllos los mejores?

También esto.

Mas los mejores de entre los agricultores, ¿no resultan también los más aptos para ello?

Sí.

Ahora bien: puesto que aquéllos han de ser los mejores de entre los guardianes, ¿no han de ser los más aptos para guardar la Ciudad?

Sí.

¿No han de ser para esto sensatos, capaces, y además solícitos por la Ciudad?

d Así es.

¿No sería uno máximamente solícito precisamente de lo que se ama?

Por necesidad.

Y por cierto que sobre todo amaría lo que tuviera por conveniente para sí mismo y cuando, sobre todo, en caso de salirle algo bien creyera que también a él le iría bien; y en caso contrario, no.

Así es, dijo.

Luego habremos de elegir para guardianes a varones
tales que, pensándolo nosotros bien, nos parezca claro harán,
e durante toda su vida y con todo empeño, lo que tengan por
conveniente para la Ciudad; mas lo que no lo sea, no quieran
hacerlo de ninguna manera.

Tales son los adecuados, dijo.

Mas me parece hay que asegurarse de que sean tales en todas las edades, si guardan ese dogma, y ni seducidos ni forzados lo abandonen, olvidándose de ese pensamiento: deber de hacer lo mejor para la Ciudad.

¿De qué abandono hablas?, dijo.

Te lo explicaré, dijo. Me parece que de la mente vase
una opinión, o voluntaria o involuntariamente; voluntaria-
413a mente, la falsa, al rectificar algo aprendido; involuntaria-
mente toda opinión verdadera.

Lo de voluntariamente, dijo, lo entiendo; lo de involuntariamente te pido me lo expliques.

Pero ¿qué?, dije: ¿no crees que de los bienes se privan involuntariamente los hombres; mas voluntariamente, de los males? ¿O no es engañarse respecto de la verdad, un mal;

mas tener la verdad, un bien? ¿O no te parece que se está en la verdad al opinar conforme a lo que una cosa es?

Correctamente hablado, dijo; y me parece que, involuntariamente, se privan de la opinión verdadera.

b ¿No les pasa, pues, eso por robados, encantados o violentados?

Tampoco ahora entiendo, dijo.

Estoy en peligro de hablar a lo trágico. Llamo "robados" a los disuadidos y olvidadizos, porque a éstos el tiempo, a los otros un razonamiento se la quita sin que se aperciban. ¿Entiendes ahora?

Sí.

Llamo "violentados" a quienes tristeza o dolor hagan cambiar de opinión.

También esto lo entiendo, dijo: y correctamente lo explicas.

c "Encantados", creo, aun tú mismo afirmarías estarlo los que cambian de opinión seducidos por el placer o atemorizados en algo por miedo.

Parece, efectivamente, dijo, que encanta cuanto engaña.

XX. Lo que, pues, decía: hase de buscar a quienes son mejores guardianes de este dogma: que precisamente y siempre ha de hacerse lo que les parezca a ellos mismos ser lo mejor para la Ciudad. Hay que observarlos ya inmediatamente desde niños, sometiéndolos a trabajos en los que más
d fácilmente uno se olvidaría de él y se le engañaría; y seleccionar al memorioso y difícilmente engañable; al otro, no elegirlo. ¿Es así?

Sí.

Y ponerlos en trabajos, dolores y luchas en los que uno observe eso mismo.

Correctamente, dijo.

Según esto también, añadí, habrá que probarlos con un tercer eidos de encantamiento; y mirarlos como quienes exponen a los potros a ruidos y tumultos se fijan en si son miedosos; parecidamente, ya desde jóvenes, prepararlos una

vez para tentaciones de miedo; otra, cambiando, para las de placer —mucho más de lo que se prueba al oro en el fuego—
e a ver si en todo ello se echa de ver que son difícilmente encantables, y decorosos y buenos guardianes de sí mismos y de la música que aprendieron, presentándose, en todo, a sí mismos bien acompasados y armónicos, capaces, por ello, de resultar utilísimos a sí mismos y a la Ciudad. Y al que, siempre, de niño, de jovenzuelo y de varón, una vez tentado,
414a resulte intacto, hay que levantarlo a gobernador y guardián de la Ciudad, hacerle honores en vida; y una vez muerto, que obtenga las máximas recompensas en sepulcros y otros recordatorios. Mas el que no sea tal, eliminarlo. Tal es, Glaucón, dije, y me lo parece, ser la selección e institución de gobernantes y guardianes; quede explicado en tipo; no, en detalle.

Y aun a mí, dijo, me lo parece claramente.

b Pues bien: ¿no es, en verdad, correctísimo llamen a los tales "guardianes perfectos" respecto de los enemigos de fuera y de los amigos de dentro, para que éstos no quieran, y aquéllos no puedan hacer mal; empero a los jóvenes, a quienes llamábamos ahora mismo "guardianes", llamarlos "vigilantes" y "auxiliares" en lo determinado por los gobernantes?

Me lo parece, dijo.

XXI. Ahora bien: ¿qué traza habría, añadí yo, acerca de las mentiras dichas en casos de necesidad, de las que
c estábamos hablando, de convencer a quienes se miente de que hay una mentira honorable; convencer de ello sobre todo a los gobernantes mismos; y si no a ellos, al resto de la Ciudad?

¿Cuál, por caso?, dijo.

Nada nuevo, respondí; sino algo "fenicia", que ya ha pasado muchas veces, como dicen los poetas, y lo han hecho creer; mas no sé que haya pasado entre nosotros ni que llegue a pasar; por otra parte, convencerse de ello, cosa de gran convencimiento es.

Te asemejas, dijo, a receloso en el hablar.

Te pareceré, dije, y muy naturalmente, receloso cuando haya hablado.

Habla, dijo, y no temas.

d Hablo, pues; aunque no sé con qué audacia y de qué
palabras me serviré para explicarlo y tratar de convencer
primero a los gobernantes mismos y a los soldados —y, des-
pués, al resto de la Ciudad— de que en lo que nosotros los
criamos y educamos, todo eso les parezca pasarles y venirles
cual ensueño; mas que, en verdad, estaban siendo entonces
formados de tierra y dentro de ella, ellos y sus armas y
e demás enseres artificiales. Mas, una vez perfectamente hechos,
la tierra, su madre, los dio a luz, y ahora ellos, cual a madre
y nodriza del país en que están han de defenderla, si alguien
va contra ella, y respecto de los demás ciudadanos conside-
rarlos cual hermanos y terrígenos.

No sin razón, dijo, te avergonzabas hace rato de cantar tal mentira.

415a Y con gran verosimilitud, añadí; no obstante escucha
aun el resto del mito. Que todos vosotros, los habitantes de
la Ciudad, sois hermanos, —así hablaremos al dirigirnos con
el mito a ellos. Mas dios al formar a cuantos de vosotros son
capaces de gobernar mezcló en ellos y en su nacimiento oro;
por esto son los más respetables; pero en los auxiliares, plata;
mas hierro y bronce, en los agricultores y demás artesanos.
Por ser, pues, todos de la misma progenie engendraréis, casi
siempre, otros semejantes a vosotros mismos. Alguna vez,
de oro se engendrará uno de plata; y del de plata, un des-
b cendiente de oro y, en todos los demás casos, unos de otros.
Así que en primer lugar, y sobre todo a los gobernantes,
encomienda dios que en nada sean tan buenos vigilantes y
de nada tan grandes guardianes como de qué se ha mezclado
en el alma de los hijos; y si alguno de sus hijos resulta con
predominio de bronce o hierro en modo alguno se compa-
c dezcan, sino que, dando a la naturaleza el honor debido, los
expulsen a artesanos o agricultores; y si, a su vez, alguno de
éstos nace con predominio de oro o de plata, elevándolos
con honores a unos para guardias; a otros, para auxiliares,
por ser oráculo lo de que «la Ciudad perecerá cuando guar-
dián de hierro o de bronce la guarde». ¿Tienes alguna traza
para que se convenzan de este mito?

d Ninguna en absoluto, como éstos sean tales cual son;
tal vez, sus hijos y sus sucesores y los hombres del porvenir.

Pero aun esto, añadí, sería un bien; que así se cuidarán más de la Ciudad y de ellos entre sí; que creo entender casi lo que dices.

XXII. Y dejemos que esto lo lleve la fábula a su
modo; mas nosotros, armando a estos terrígenas, conduzcá-
moslos bajo la guía de sus comandantes. Que viniendo a la
Ciudad vean dónde más bellamente acampamentarse: desde
e donde dominen mejor a los de dentro, en caso de que alguno
no quisiera obedecer a las leyes; y desde donde defenderla
de los de fuera, si algún enemigo, cual lobo, se echara sobre
ganado. Pero una vez se hayan acampamentado, y sacrificado
a quienes sea debido, hagan tiendas. ¿O cómo?

De esta manera, dijo.

¿Tales, pues, que los abriguen en invierno y sean adecuadas para el verano?

Pero, ¿cómo no?, porque me parece hablas de habitaciones.

Sí, dijo, para soldados y no para ganadineros.

416a ¿Cómo?, dijo, ¿unas se diferencian de las otras?

Trataré, añadí, de explicártelo. Sería de todo lo más terrible y vergonzoso el que los pastores criaran para vigilantes de rebaños unos perros tales que, por intemperancia o hambre o cualquiera otra mala costumbre, intentaran, esos mismos perros, hacer mal a las ovejas y asemejarse a lobos en vez de a perros.

Terrible fuera, dijo; ¿cómo no?

b Así, pues, hay que guardarse de todas maneras de que nuestros vigilantes no hagan tal cosa contra los ciudadanos, pues son más fuertes que éstos, asemejándose a déspotas brutales en vez de a benévolos conmilitones.

Hay que guardarse de ello, dijo.

Pues bien: ¿estarían provistos de la mejor precaución si estuvieran, en realidad, bellamente educados?

Pero ya lo están, dijo.

A lo cual añadí: no vale la pena ponernos firmes en
esto, querido Glaucón; mas sí vale la pena lo que acabamos
c de decir: que se ha de darles la educación correcta, sea la

que fuere, si han de llegar a ser mansos, cuanto más mejor, respecto de ellos mismos entre sí y para con los guardados por ellos.

Y correctamente dijo:

Además de esta educación uno, con sentido común, diría haber de procurarles habitaciones y demás bienes tales
d que no impidan sean óptimos los guardianes y no los inciten a tratar mal a los demás ciudadanos.

Y lo dirá correctamente, por cierto.

Mira, pues, añadí yo, si han de vivir y morar, de la siguiente manera para llegar a ser tales: primero, nadie posea cosa alguna privada, fuera de lo de necesidad; después, nadie tenga habitación y despensa tales en que no pueda entrar quien lo quiera; en cuanto a lo necesario, lo que les haga falta a varones atletas en guerra, morigerados y valientes, tasando recibir de los demás ciudadanos un salario por la
e guardia, tal que ni les sobre ni les falte durante un año; acudirán a las comidas comunes, cual en la vida común de los en campaña. En cuanto a oro y plata, decirles que poseen en el alma perennemente oro divino, dado por los dioses; y que en nada necesitan, además, del humano, y que no es piadoso ensuciar, mezclándolos, la posesión de aquél con la posesión del mortal, porque gran número de impiedades
417a han procedido de la moneda vulgar; mas la moneda de los dioses es inmaculada. A ellos solos, dentro de la Ciudad, no es lícito manejar y tocar oro y plata ni estar bajo el mismo techo ni llevarlo sobre sí, ni vajilla de plata u oro. Y de esta manera se salvarán ellos y salvarán a la Ciudad. Que apenas posean tierra, casa y dineros propios, resultarán administradores y agricultores en vez de guardianes; llegarán a ser déspotas, enemigos en vez de defensores en común, de los demás ciudadanos; odiando y odiados, conspiradores y
b conspirados pasarán toda la vida, temiendo más veces, y más, a los enemigos de dentro que a los de fuera, corriendo ya así hacia la próxima destrucción de ellos mismos y del resto de la Ciudad. Por todo lo cual, añadí, afirmamos ser necesario disponer, respecto de los guardianes, lo referente a habitación y lo demás; y esto es lo que pondremos cual ley. ¿O no?

Absolutamente, dijo Glaucón.

Δ

I Καὶ ὁ Ἀδείμαντος ὑπολαβών· Τί οὖν, ἔφη, ὦ Σώ- 419a
κρατες, ἀπολογήσει, ἐάν τίς σε φῇ μὴ πάνυ τι εὐδαίμονας
ποιεῖν τούτους τοὺς ἄνδρας, καὶ ταῦτα δι᾽ ἑαυτούς, ὧν
ἔστι μὲν ἡ πόλις τῇ ἀληθείᾳ, οἱ δὲ μηδὲν ἀπολαύουσιν
ἀγαθὸν τῆς πόλεως, οἷον ἄλλοι ἀγρούς τε κεκτημένοι καὶ
οἰκίας οἰκοδομούμενοι καλὰς καὶ μεγάλας, καὶ ταύταις
πρέπουσαν κατασκευὴν κτώμενοι, καὶ θυσίας θεοῖς ἰδίας
θύοντες, καὶ ξενοδοκοῦντες, καὶ δὴ καὶ ἃ νῦν δὴ σὺ
ἔλεγες, χρυσόν τε καὶ ἄργυρον κεκτημένοι καὶ πάντα ὅσα
νομίζεται τοῖς μέλλουσιν μακαρίοις εἶναι; ἀλλ᾽ ἀτεχνῶς,
φαίη ἄν, ὥσπερ ἐπίκουροι μισθωτοὶ ἐν τῇ πόλει φαίνονται
|| καθῆσθαι οὐδὲν ἄλλο ἢ φρουροῦντες. 420a

Ναί, ἦν δ᾽ ἐγώ, καὶ ταῦτά γε ἐπισίτιοι καὶ οὐδὲ μισθὸν
πρὸς τοῖς σιτίοις λαμβάνοντες ὥσπερ οἱ ἄλλοι, ὥστε οὐδ᾽ ἂν
ἀποδημῆσαι βούλωνται ἰδίᾳ, ἐξέσται αὐτοῖς, οὐδ᾽ ἑταίραις
διδόναι, οὐδ᾽ ἀναλίσκειν ἄν ποι βούλωνται ἄλλοσε, οἷα δὴ
οἱ εὐδαίμονες δοκοῦντες εἶναι ἀναλίσκουσι. Ταῦτα καὶ
ἄλλα τοιαῦτα συχνὰ τῆς κατηγορίας ἀπολείπεις.

Ἀλλ᾽, ἦ δ᾽ ὅς, ἔστω καὶ ταῦτα κατηγορημένα.

Τί οὖν δὴ | ἀπολογησόμεθα, φῄς; b

Ναί.

Τὸν αὐτὸν οἶμον, ἦν δ᾽ ἐγώ, πορευόμενοι εὑρήσομεν, ὡς

419 a 2 πάνυ τι : πάντῃ F || 7 θεοῖς om. F add. s. u. F² || 8 νῦν δή : νῦν F¹ || 420 a 1 ἄλλο ἤ : ἀλλ᾽ ἤ F ἄλλ᾽ ἤ F² || 2 γε om. Athen. || 3 λαμβάνοντες ὥσπερ οἱ ἄλλοι : ὥσ. οἱ ἄλ. λ. F ὥσ. οἱ ἄλ. λαβόντες Athen. || 4 ἑταίραις : ἑτέροις F² || 5 ἀναλίσκειν : ἂν ἀδικεῖν F¹ || b 1 φῄς : ἔφη F s. u. ἔφην scripsit F² || 2 ναί om. F add. s. u. F².

Libro Cuarto

419a I. Y tomando la palabra Adimanto dijo: ¿cómo, pues, te defenderás, Sócrates, si alguien afirma que no haces gran cosa de bienaventurados a tales varones, y eso que de ellos depende, en verdad, la Ciudad; mas no gozan en nada de lo bueno de la Ciudad, cual otros, poseedores de campos y que se construyen bellas y grandes casas y las proveen de adecuados enseres; sacrifican a los dioses los sacrificios debidos; albergan huéspedes y, en especial, eso de que hablas, poseen oro y plata, y cuanto se tiene por bueno para llegar a ser felices? Sencillamente, se diría, parecen ser cual auxi-
420a liares asalariados por la Ciudad, sentados sin hacer otra cosa sino de centinelas.

Sí, añadí; y por eso se les da de comer y, aparte de la comida, no reciben salario, cual los otros, de modo que, ni siquiera si les viene en gana, les será lícito salir privadamente del país, ni darse a mujerzuelas ni gastar a voluntad en cualquier otra cosa como gustan los que se tienen por bienaventurados. Dejas de lado en tu acusación estas y otras tales cosas afines.

Pues bien, dijo, dense también por acusadas.

Pues, ¿qué?, ¿nos defenderemos, afirmas?

b Sí.

Siguiendo, añadí, el mismo camino hallaremos, como creo, lo que se ha de decir. Porque explicaremos que nada tendría de sorprendente el que, aun así, fueran ellos mismos grandísimamente bienaventurados; que no fundamos la Ciudad mirando a eso: cómo, entre nosotros, una clase sería particularmente bienaventurada, sino cómo lo sería máximamente la Ciudad íntegra. Porque pensábamos que en ella precisamente, y sobre todo, se hallará la Justicia; y, a su turno, en la pésimamente fundada, la injusticia, mirando a

lo cual decidíamos respecto de lo que hace rato buscábamos.
c Pues bien: ahora, tal creemos, estamos formando Ciudad bien-
aventurada, no separando unos pocos dentro de ella y hacién-
dolos tales, sino a ella íntegra. Inmediatamente considerare-
mos lo contrario. Al modo, pues, como si, pintando nosotros
una estatua, alguien acercándose nos reprendiera diciendo
que no aplicábamos los más bellos colores a lo más bello del
viviente; porque a los ojos, siendo lo más bello, no los pintá-
bamos de púrpura, sino de negro. Me parece nos defende-
d ríamos de la mejor manera ante él diciendo: "Admirable, no
creas hemos de pintar unos ojos tan bellos que ni siquiera
parezcan ser ojos, y lo mismo respecto de las demás partes;
mira, más bien, si dando a cada parte lo adecuado, hacemos
bello al todo. Así que ahora no nos fuerces a que procuremos
a los guardianes una bienaventuranza tal que haga de ellos
todo menos guardianes, porque también sabríamos cómo reves-
e tir a los agricultores de ropajes, y cubriéndolos de oro man-
darles que por placer trabajen la tierra; y reclinando a los
alfareros en lechos, que beban y coman en grande; su derecha
junto al fuego, rueda al lado, trabajen de alfareros lo que
les venga en gana, y a todos los demás podríamos, de esta
manera, hacerlos felices, a fin de que la Ciudad íntegra sea
bienaventurada. Mas no nos lo sugieras, porque, si te hace-
421a mos caso, ni el agricultor será agricultor ni el alfarero alfa-
rero ni otro ninguno tendría profesión de las que engendran
Ciudad. Pero, respecto de los demás, la razón es menor;
porque nada de terrible pasa a Ciudad si los zapateros resul-
tan flojos, corrompidos o fingen ser lo que no son; mas los
guardianes de leyes y Ciudad no siéndolo, sino pareciéndolo,
ves que destruyen íntegramente a Ciudad, y que solamente
en sus manos está edificarla y hacerla bienaventurada a
tiempo. Si, pues, nosotros formamos guardianes verdadera-
mente tales, que en nada absolutamente dañen a la Ciudad,
b mas, según lo que decía aquel otro hacemos de ellos unos
agricultores, y cual comensales bienaventurados en fiesta pú-
blica, pero no en Ciudad, estaría él hablando de otra cosa
que de Ciudad. Hemos, pues, de considerar si instituiremos
guardianes mirando a esto: a proporcionarles la mayor bien-
andanza posible, o bien que, mirando a la Ciudad íntegra,
veamos de que se engendre en ella; mas a tales auxiliares y

guardianes obligarles a hacer y obedecer en eso: que resulten
c óptimos artesanos de su propio quehacer, y a todos los demás parecidamente. Y creciendo así toda la Ciudad, y bellamente administrada, la naturaleza dé a cada clase su parte de bienandanza".

II. Pues, dijo, me parece hablas bellamente.

Pues bien, añadí, ¿te parecerá que también estotro, hermano de aquello, está ajustadamente dicho?

¿Que?, pues.

d Considera si a los demás artesanos los corrompa esto, tanto que lleguen a ser malos.

¿Qué es eso?

La riqueza, respondí, y la pobreza.

¿Cómo, pues?

Así; ¿te parece que alfarero rico querrá ya ocuparse de tal arte?

En modo alguno, dijo.

¿No irá haciéndose a sí mismo más y más perezoso y descuidado?

Y mucho, ciertamente.

¿Así, pues, resultará alfarero peor?

Esto también, dijo; y mucho.

Mas, ¿si no tiene por pobreza cómo procurarse instrumentos u otra cosa de las necesarias al arte, no hará obras
e de peor calidad y será maestro de malos artesanos para con los que enseñare?

Pero, ¿cómo no?

Así que por ambas cosas: pobreza y riqueza, las obras de las artes resultan peores, y peores ellos mismos.

Evidentemente.

Hemos hallado, pues, al parecer otro quehacer para los guardianes: vigilar de todas las maneras para que aquello no se insinúe ocultamente en la Ciudad.

¿Qué es eso?

422a La riqueza, respondí, y la pobreza; que aquélla produce molicie, pereza y novelería; mas ésta, además de novelería, vileza y malfechoría.

Y mucho, pues, dijo. Mas, Sócrates, atiende a esto: ¿cómo nuestra Ciudad será capaz de guerrear, si no posee dinero, especialmente si se ve forzada a guerrear contra otra grande y rica?

Es claro, respondí que le será más difícil contra una;
b mas contra dos tales, fácil.

¿Cómo dices?, preguntó.

Primero, expliqué: si hay que pelear, ¿no pelearán contra varones ricos los que son atletas en eso de guerra?

Sí, esto también, dijo.

Pues ¿qué?, añadí, Adimanto: un boxeador, preparado bellísimamente para esto, ¿no te parecerá que peleará fácilmente contra dos boxeadores ricos y gordos?

No tal vez, dijo, simultáneamente.

¿Ni si pudiera, añadí, huir, volverse y golpear al que
c de más cerca le siga, y hacer esto muchas veces bajo sol y calorones? ¿No llegaría el tal a dominar a muchos tales?

No te preocupes, dijo, nada tendría de sorprendente.

¿No crees que los ricos dominen el boxeo por ciencia y experiencia mejor que la guerra?

Yo, sí; dijo.

Luego, verosímilmente, nuestros atletas peleen fácilmente con el doble y triple de ellos.

Te lo concedo, dijo; porque me parece está correctamente hablado.

Pero, ¿qué si enviando una embajada a la otra Ciudad
d dijeran la verdad: "Nosotros no usamos para nada de oro y plata, ni nos es Lícito; mas sí, a vosotros; aliémonos en la guerra, y tomad lo de ellos"? ¿Crees que quien oyera tales

cosas eligiría guerrear contra perros duros y flacos más bien que, con tales perros, guerrear contra ovejas gordas y tiernas?

No me lo parece. Mas si a una Ciudad afluyen las riquezas de las demás, mira no traiga eso consigo peligro para la no rica.

e Bienaventurado eres, añadí, por pensar que otra Ciudad merezca ser llamada así, fuera de esa que nosotros hemos organizado.

Pero ¿por qué?, dijo.

Exagerando, añadí, hay que llamar también así a las otras, porque cada una es muchas Ciudades, y no una Ciudad, —es lo de los jugadores. Sea de esto lo que fuere, son dos
423a Ciudades; enemigas una de la otra: la de los pobres y la de los ricos; y en cada una de éstas, muchas otras hay; respecto de ellas, si como a una las tratas, errarías del todo, mas si cual a muchas, dándoles dineros, poderes y personas mismas de las unas a las otras, tendrás a tu servicio muchos aliados de guerra; mas pocos, de enemigos. Y mientras tu Ciudad se administre sabiamente, cual quedó ordenado, será la mayor. Y lo digo no en reputación, sino en verdad la mayor, aunque tenga tan sólo mil combatientes. Porque, según esto, no hallarás fácilmente una Ciudad que sea grande, ni entre los
b griegos ni entre los bárbaros, aunque parezca haber muchas, más y más veces grandes que la tal. ¿O piensas de otra manera?

No, ¡por Júpiter!; dijo.

III. Tal, pues, añadí sería para nuestros gobernantes la más bella frontera que ha de tener en cuanto a magnitud la Ciudad y tanta extensión cuanta han de hacer abarque; de la restante, ni preocuparse.

¿Cuál frontera?, dijo.

Creo, respondí, que ésta: hasta donde quiera crecer, manteniéndose "una", crecer hasta esto; pero más allá, no.

c Bellamente, dijo.

Así que estotra ordenanza ordenaremos a nuestros guardianes: guardar de todas las maneras el que la Ciudad ni sea ni parezca ni pequeña ni grande, sino suficiente y una.

Tal vez les ordenemos, dijo, algo insignificante.

Y aún más insignificante, añadí, que esto es aquello de que anteriormente hicimos mención al decir que, si de los guardianes resulta algún descendiente degenerado, enviarlo
d a otras clases; y si de las demás saliere alguno excelente, enviárselo a los guardianes. Con ello se quería declarar que, también respecto de los demás ciudadanos, para lo que cada uno nació, para esto precisamente, cada uno para su quehacer, se los ha de emplear, a fin de que, ocupándose cada uno de lo suyo, no resulte muchos, sino uno; y así la Ciudad íntegra resulte una, y no muchas.

Esto, pues, dijo, es menor que lo otro.

No, por cierto, bueno de Adimanto, añadí, cual a alguno
e lo pareciera, ordenámosles muchas y grandes cosas; mas todas son insignificantes si, como se dice, observamos una grande; mejor aún, suficiente en vez de grande.

¿Cuál es ella?, dijo.

La educación, respondí, y la buena crianza, porque si resultan bien educados serán varones mesurados; discernirán fácilmente todas estas cosas y otras que hemos ahora pasado por alto: la posesión de mujeres, la de casamientos y pro-
424a creación de hijos, «todo» lo cual, según el refrán «ha de ser» en lo posible «común entre amigos».

Resultaría correctísimo, dijo.

Por cierto, continué, que si un régimen político arranca bien, se va agrandando como círculo, porque buena crianza y educación, debidamente mantenidas, forman naturales buenos; y, a su vez, naturales buenos, apropiándose tal educación hácense aun mejores que antes, entre otras cosas para engen-
b drar, cual pasa también en los otros animales.

Es verosímil, dijo.

Para decirlo, pues, brevemente: a los cuidadores de la Ciudad hay que inculcarles esto: que nada de lo corrompido se les pase por alto; sino que, contra todo, guarden esto: no innovar ni respecto de gimnástica ni de música, contra lo ordenado; sino observarlo lo más posible, temiendo, que, cuando se dice que

los hombres tienen en mayor estima aquel canto
que cual novísimo acude y difunden los aedos,

c no crea alguno que el poeta habla casi siempre no de cantos nuevos sino de un modo nuevo de canto, y que esto lo alaba. Pero no se ha de alabarlo ni suponerlo, porque hay que precaverse de introducir un nuevo eidos de música, lo que es, en total, peligroso, porque en parte alguna se trastornan los modos de música sin que se trastornen las leyes políticas máximas, como lo afirma Damón, y me convence.

Y también a mí, dijo Adimanto, ponme entre los convencidos.

d IV. Aquí, pues, añadí, han de edificar su guardería los guardianes, —en la música.

Pues, por cierto, dijo, la ilegalidad, insinuándose, pasa aquí fácilmente oculta.

Sí afirmé, cual si fuera cosa de juego y cual si nada hiciera de malo.

No hará otra cosa, dijo, sino, una vez entrada poco a poco en casa, colarse tranquilamente en las costumbres y negocios; de esto, pasa, creciendo, a los contratos mutuos;
e de los contratos llega a las leyes y régimen político, con toda insolencia, Sócrates, hasta que, por fin, trastorne todo en privado y en público.

Sea, añadí; ¿así pasa?

Me lo parece, dijo.

Así que, como desde el principio decíamos, hay que hacer que lo legalizado en cuanto a juegos se apodere inmediatamente de nuestros hijos, que, yendo el juego contra lo legalizado, es imposible que de niños tales crezcan varones
425a respetuosos de las leyes y virtuosos.

Pero, ¿cómo no?, dijo.

Luego cuando, comenzando bellamente a jugar, les entre a los niños por medio de la música el respeto a la ley, ésta les acompañará en todo y se acrecerá en ellos, bien al contrario que en los otros, rectificando si algo de la Ciudad hubiera anteriormente decaído.

Es verdadero, por cierto, dijo.

Y lo que parecían, continué, ser minucias hallarán que son cosas legales que los anteriores habían destruido íntegras.

¿Cuáles?

b Tales como éstas: callar los jóvenes ante los ancianos, cual es debido; cederles asiento, levantarse, deferencias a los padres, cabello, vestidos, calzado y demás atuendo del cuerpo, y otras cosas tales. ¿O no lo crees?

Yo, sí.

Pero pienso fuera simpleza legislar en tales cosas, porque ni se hace en parte alguna ni, aun legisladas de palabra y escrito, permanecerían.

Pues, ¿cómo?

Pareciera, Adimanto, añadí, que tales cosas debieran ser
c aun secuela del impulso que uno lleva por la educación. ¿O lo semejante no clama a lo semejante?

De seguro.

Y para terminar, creo, afirmaríamos que lo bueno o su contrario desembocan en algo final y nuevo.

Pues, ¿cómo no?, dijo.

Por esto, pues, decía, que yo no me metería a legislar sobre tales cosas.

Y es razonable, dijo.

Pero ¿qué?, ¡por los dioses!, añadí: los mercadeos, lo respecto de los contratos que cada uno hace en el ágora con otros, o si quieres, los tratos entre artesanos, injurias, mal-
d dades, casos de justicia, institución de jueces, y si hay que poner o pagar algunos impuestos o en el ágora o en puertas, o en general asuntos legales de ágora, de villa, de puertos a otros tales, ¿nos atreveremos a legislar sobre ello?

No es digno, dijo, que lo ordenemos a varones bellos-y-
e buenos, porque fácilmente hallarán ellos las más de las cosas sobre las que se haya de legislar.

Sí, querido, añadí, si dios les da el conservar las leyes que anteriormente expusimos.

Pero si no, dijo, poniendo muchas de ellas y rectificándolas continuamente pasarán y terminarán la vida, creyendo haber alcanzado lo mejor.

Dices, añadí yo, que vivirán los tales cual esos enfermos que además no quieren, por intemperancia, apartarse de mala dieta.

Absolutamente, pues.

426a Y por cierto que la pasan, y terminan graciosamente, porque, curándose, nada consiguen al final, fuera de hacer a las enfermedades más variadas y mayores, esperando siempre que se les aconseje un remedio que llegue a ponerlos sanos.

Absolutamente, dijo, eso es precisamente lo que les pasa a tales enfermos.

Pero ¿qué?, añadí: ¿no es en ellos lo gracioso el tener por enemiguísimo a quien les diga la verdad: que, si no cesan de emborracharse, comer hasta rellenarse; darse al amor y perezosear, ni remedios ni cauterios ni cortes ni encanta-
b mientos ni amuletos ni nada de tales cosas les ayudarán en nada?

No es gran cosa de gracioso, dijo; porque no tiene gracia enfadarse con quien dice lo que es bueno.

No eres, al parecer, añadí, ensalzador de tales varones.

Ciertamente que no, ¡por Júpiter!

V. Luego si la Ciudad entera hiciera lo que estábamos diciendo no lo alabarías. ¿O no te parece evidente que eso mismo hacen cuantas Ciudades, de las que están mal gobernadas, prohíben a los ciudadanos tocar en nada la consti-
c tución íntegra de la Ciudad so pena de muerte para quien tal haga; pero quien más agradablemente cultive a tales gobernantes y les complazca previniendo sus deseos y adivinando su voluntad y sea capaz de cumplirla, tal será varón bueno y sabio en grande, y será honrado por ellos?

Me parece, dijo, que hacen lo mismo; y en manera alguna
d lo alabo. ¿Mas a quienes voluntaria y empeñosamente sirven a tales Ciudades no los admiras por su valentía y afabilidad?

Yo sí, dijo; mas no, a cuantos se dejan engañar por ellos y se creen que son, en verdad, políticos porque son alabados por los más.

¿Cómo dices?: ¿no excusas, añadí, a tales varones? ¿O crees que varón ignorante en medir, diciéndole muchos otros
e tales que tiene cuatro codos, no llegue a pensar eso mismo sobre sí mismo?

No, dijo; eso no.

No lo lleves a mal, porque los tales son la gente más agradable del mundo, legislando sobre lo que hace un momento decíamos, y rectificando, creídos siempre de hallar límite a los abusos en los contratos y demás cosas de que ahora mismo hablaba, ignorando que, en realidad, cortan una hidra.

427a Y por cierto, dijo, que no otra cosa hacen.

Pues bien, añadí, creería que tal eidos de leyes y régimen político no habría de ocupar al verdadero legislador ni en una Ciudad malamente administrada ni en una bien; en aquélla, porque es inútil y nada se saca; en ésta, porque algunas de tales cosas las encuentra cualquiera, y otras se siguen automáticamente de las ya establecidas.

b Pues, ¿qué dijo, nos quedaría por legislar?

Y respondí: a nosotros nada, ciertamente; pero a Apolo el de Delfos, las mayores, más bellas y primarias de las legislaciones.

¿Cuáles son?, pregunté.

Las referentes a fundaciones de templos, sacrificios, y lo demás del culto de dioses, daimonios y héroes, sepulcros de difuntos y cuantos servicios han de hacerse a los de Allá para tenerlos propicios. Porque tales cosas no las sabemos nosotros los fundadores de Ciudad y no seguiremos en ellas
c a nadie, si tenemos juicio; ni nos serviremos de otro intérprete sino del patrio; porque este dios es, en estas cosas, intérprete patrio para todos los hombres; y asentado en medio de la tierra, en el ombligo, da sus oráculos.

Bellamente hablado, dijo, y así debe hacerse.

d VI. Da por fundada ya, hijo de Aristón, la Ciudad. Pero después de esto mira, dentro de ella, de dónde nos proporcionaremos luz suficiente; y llama tú mismo en tu ayuda a tu hermano Polemarco, y a los demás, si hemos de ver dónde estaría la Justicia, dónde la injusticia y en qué se diferencian ambas, y cuál haya de poseer quien vaya para bienaventurado, —tanto que pase desapercibido a todos los dioses como a todos los hombres.

Nada de eso, dijo Glaucón; porque prometiste tú inves-
e tigarlo, cual si para ti no fuera piadoso el no ayudar a la Justicia de todas maneras, en la medida de tus fuerzas.

Es verdad, respondí; me lo recuerdas y hase de hacer así, mas es preciso también que vosotros colaboréis.

Pues, dijo, lo haremos así.

Espero, pues, añadí, hallarlo de esta manera: creo que nuestra Ciudad, si ha sido rectamente fundada, terminará siendo perfectamente buena.

Necesariamente, dijo.

Claramente, pues, es sabia, valiente, temperada y justa.

Es claro.

Luego respecto de lo que de eso encontremos en Ella,
428a ¿el resto será lo no encontrado?

¿Cómo así?

Como si, respecto de otras cuatro cosas, hemos buscado en un lugar una de ellas precisamente; cuando hemos reconocido esa primera, nos daríamos por satisfechos. Mas si hubiéramos antes reconocido tres, por el mero hecho quedaría conocida la antes buscada, porque claramente no es otra sino la que faltaba.

Correctamente, dijo.

Luego también respecto de aquéllas; ya que se da el caso de ser cuatro, ¿de esa manera se ha de investigar?

Es claro, ciertamente.

b Pues bien: lo primero que me parece en este caso estar patente es la sabiduría. Y algo de raro se echa de ver en ello.

¿Qué?, dijo.

Por cierto que, en realidad, la Ciudad que describimos me parece ser sabia, porque es buena consejera. ¿No es así?

Sí.

Y por cierto que esto mismo: el buen-consejo es, claramente, una cierta ciencia, porque se aconseja bien no con ignorancia sino con ciencia.

Es claro.

Mas en la Ciudad hay muchas y variadas ciencias.

Pues, ¿cómo no?

c Así que, ¿por la ciencia de los constructores habrá de denominarse la Ciudad "sabia-y-buena-consejera"?

En modo alguno por ésta, dijo; sino, "constructora".

Luego tampoco por la ciencia sobre los enseres de madera, aun queriendo hacerlos perfectos, la Ciudad se llamaría "sabia".

No seguramente.

Pero, ¿qué, por la de los enseres de bronce o por otra de tales cosas?

No; de ninguna manera, dijo.

Ni por la de producir de la tierra frutos; si no se llamaría "agricultora".

Me lo parece.

Pero, ¿qué?, añadí, ¿hay en algunos ciudadanos alguna
d ciencia en la Ciudad que acabamos de fundar, que aconseje, no sobre algo particular sino sobre la Ciudad misma íntegra, cómo se tratará de la mejor manera a sí misma en relación a sí misma y a las demás Ciudades?

La hay ciertamente.

¿Cuál es, preguntó, y en quiénes?

Tal es, respondí, la "guardiana"; y está en esos gobernantes a los que acabamos de llamar "guardianes perfectos".

¿Qué denominación das por tal ciencia a la Ciudad?

"Buena-consejera", dijo; y, en realidad, "sabia".

Ahora bien, ¿crees que en tal Ciudad, dije, llegará a
e haber más herreros que tales verdaderos guardianes?

Muchos más herreros, dijo.

Pues bien, dije: ¿respecto de cuantos por poseer otras ciencias, se denominan por ellas, también serían aquellos poquísimos respecto de todos éstos?

Y mucho seguramente.

Luego a la más pequeña clase y parte de la Ciudad misma, y a la ciencia que hay en tal parte, y a la clase presidente y gobernante, debería la Ciudad íntegra fundada según naturaleza el ser "sabia". Y a esta clase que, como parece,
429a es naturalmente la más pequeña, le corresponde participar de una ciencia tal que a ella sola entre las demás ciencias ha de darse el nombre de "sabiduría".

Verdaderísimamente hablado, dijo.

Esta es, precisamente, una de las cuatro cosas respecto de las que, no sé cómo, hemos encontrado tanto a ella como dónde de la Ciudad reside.

Pues me parece, dijo, que se la ha encontrado a satisfacción.

VII. Mas, respecto de la valentía, qué es ella y en dónde de la Ciudad reside, y por la que se ha de llamar tal a la Ciudad, no es cosa demasiado dificultosa de ver.

¿Cómo, por cierto?

b ¿Hacia qué otra cosa mirando, llamaría uno "cobarde" o "valiente" a la Ciudad, sino hacia esa parte que se prepara para la guerra y la hace cual ejército en favor de ella?

No a otra, ni para otra cosa, dijo.

Porque no creo, me expliqué, que los demás en ella sean los que por ser cobardes o valientes la hagan realmente ser tal o cual.

Pues no.

Luego Ciudad es valiente por una de sus partes; por residir en ésta ese poder que conserva íntegro el criterio de

qué ha de tenerse por "temible": por temible ello mismo,
c y de la manera como el legislador lo indicó expresamente en
la educación. ¿O no llamas a esto "valentía"?

No comprendo del todo bien lo que dices, respondió;
dilo una vez más.

Digo, expliqué, que la valentía es una cierta salvación.

¿Qué clase de salvación?

Salvación del criterio engendrado por la ley, mediante
la educación, acerca de lo temible: qué es y cuál es. Dije
"salvación íntegra de tal criterio" tanto que lo salve quien
está en penas como que en placeres, apetencias, y en miedos;
d y nada de rechazarlo.

A qué me parece sea semejante, quiero decírtelo, si tú
lo quieres, con una comparación.

Pues lo quiero.

Sabes, añadí, que los tintoreros cuando quieren teñir
lana para que resulte púrpura, primero escogen de entre tantos
colores una clase: la de los blancos; después comienzan por
prepararla de manera que, tratándola con minuciosa prepa-
ración, reciba lo más posible el brillo, y entonces la tiñen. Y
cuando de esta manera se tiñe, resulta indeleble lo teñido;
e y ningún lavado, ni sin jabón ni con jabón, es capaz de
quitar tal brillo. Pero sabes lo que pasa en otro caso: tanto
que se tiña a la lana de otros colores como que se la tiña
sin tal preparación previa.

Lo sé, dijo; que resultan ridículamente deslavazados.

Pues bien, añadí, supón que también nosotros, a medida
de nuestras fuerzas, tratemos de escoger a los soldados, y
430a los eduquemos en música y gimnástica. Piensa que no inten-
tamos otra cosa sino que, obedeciendo bellísimamente a las
leyes, las reciban cual tinte, a fin de que tal criterio resulte
indeleble frente a lo temible y a lo demás por haber adqui-
rido naturaleza y crianza adecuadas; y que no les deslavacen
tal tinte jabones de esos que son terribles en deslavazar, cual
lo es el placer que, para hacerlo, es más terrible que salgema
o lejía; y el dolor, el miedo y el apetito, que lo son más
b que cualquier otro lavado. Pues bien: a tal poder y conser-

vación total del criterio recto y legal acerca de lo temible y no temible llamo yo y pongo cual valentía, a no ser que tú digas otra cosa.

Nada digo en contra, respondió, porque me parece que el recto criterio acerca de esas cosas que se haya formado sin educación —tal es la valentía de fieras y esclavos— no se ha de tener ni por grandemente firme, y hay que llamarla con nombre diverso del de valentía.

c Verdaderísimamente dicho, añadí.

Acepto, pues, que valentía sea precisamente eso.

Acepta además, añadí, el que es virtud política, y lo aceptarás rectamente. Pero de esto, en otra vez, si quieres, trataremos más bellamente, porque ahora no estamos buscando eso, sino la Justicia. Respecto de la búsqueda de eso, creo que con lo dicho basta.

Bellamente dicho, añadió.

d VIII. Dos cosas, dije, nos quedan que se deben descubrir en la Ciudad: la templanza y lo que es fin de toda nuestra investigación: La Justicia.

Absolutamente.

Pues, ¿cómo hallaríamos la Justicia?, a fin de que ya no tengamos que tratar más de la temperancia.

Por cierto que yo, dijo, ni lo sé ni querría la declaráramos primero, si ya no hemos de considerar la templanza.

Mas si quieres hacerme un favor, pon a consideración primero a ésta que a aquélla.

e Por cierto, añadí, que lo quiero, si no falto a la justicia.

Considéralo, pues, dijo.

Hase de considerar, añadí; vista desde aquí, se asemeja más que lo anterior a una cierta sinfonía y armonía.

¿Cómo?

La templanza, expliqué, es un cierto decoro y dominio sobre ciertos placeres y apetencias, como se dice al hablar de «dueño de sí mismo»; no sé en qué sentido; y otras cosas que se dice son cual huellas de ella. ¿Es así?

De todo en todo, dijo.

Por cierto, eso de «dueño de sí mismo», ¿no es ridículo?, porque quien es dueño de sí mismo sería, a la vez, siervo de
431a sí mismo; y el siervo, dueño, porque del mismo se trata en todo ello.

Pero, ¿cómo no?

Me parece, añadí, querer evidentemente decir tal frase que en el mismo hombre en cuanto al alma hay una parte mejor y otra peor; y cuando lo por naturaleza mejor domine sobre lo peor, de eso precisamente se dice que es «dueño de sí mismo», y se lo alaba. Mas cuando, por mala crianza o asociación, es dominado por la multitud de lo peor, por ser más pequeño lo mejor, a esto precisamente se lo vilipendia
b cual deshonroso, y se dice «siervo de sí mismo»; y disoluto, a quien en tal estado se halle.

Pues me parece bien, dijo.

Vuelve la vista, añadí, a nuestra Ciudad nueva, y hallarás realizado en ella uno de los dos casos; porque afirmarás con justicia debérsela denominar «dueña ella de sí misma», ya que, donde lo mejor gobierna a lo peor, a lo mejor ha de llamarse "temperante y dueño de sí mismo".

Lo miro, dijo; y hablas según verdad.

c Por cierto que apetencias, placeres y penas muchas y variadas son de hallar, sobre todo, en niños, mujeres y domésticos; y de los llamados libres, en los más viles.

Absolutamente.

Mas las sencillas y moderadas, que son precisamente las guiadas según inteligencia y cálculo de opinión correcta, las encontrarás en pocos, y en los mejores por naturaleza, a la vez que mejor educados.

Es verdad, dijo.

Pues bien, ¿no ves que precisamente en nuestra Ciudad están las apetencias de la mayoría y de los viles dominadas
d por las apetencias y buen sentido de una minoría de pocos y virtuosos?

Yo, sí; dijo.

IX. ¿Luego si de alguna Ciudad ha de predicarse el ser dueña de placeres, apetencias y ella de sí misma, hay que decirlo de ésta?

Absolutamente, dijo.

¿Y no también, por todo eso, temperante?

Y mucho, dijo.

Y por cierto que si, en alguna Ciudad, son gobernantes y gobernados de la misma opinión sobre quiénes han de
c gobernar, en ésta se hallaría precisamente eso. ¿No te parece?

Y muchísimo, dijo.

¿En cuáles, pues, de estos ciudadanos afirmarás se halla lo de temperante cuando se comportan así, en los gobernantes o en los gobernados?

En ambos, creería; dijo.

Ves, pues, añadí, que correctamente adivinamos antes lo de asemejarse la temperancia a una cierta armonía.

¿Cómo así?

Porque así como la valentía y la sabiduría, estando cada
432a una en una parte de la Ciudad, la vuelven ésta sabia, aquélla valiente, no así obra la temperancia sino que se extiende simplemente por toda la Ciudad y por todos, haciendo que consuenen los más débiles y los más fuertes y los intermedios en lo mismo, sean lo que quieras su inteligencia, fuerza, número, riquezas o algo de tales cosas. De modo que afirmaríamos correctamente ser la temperancia tal concordia: sinfonía natural de lo peor y mejor en cuanto a cuál de los
b dos ha de gobernar tanto en la Ciudad como en cada uno.

Concuerdo enteramente con tu opinión, dijo.

Sea, añadí; tres cosas hemos descubierto en la Ciudad, al parecer. En cuanto al eidos restante, por el que la Ciudad participaría de la virtud, ¿cuál sería? Que es claro ser precisamente la Justicia.

Claramente.

Así que, Glaucón, hemos ahora, cual cazadores, de circuir el matorral poniendo mientes en que no se nos escape

la Justicia; y, desvanecida, nos resulte invisible, porque es
c claro que está por aquí. Mira, pues; esfuerza la vista; si la ves antes que yo, dímelo.

¡Si lo pudiera!, dijo. Más bien, si hago de seguidor y soy capaz de ver bien lo que se muestre me daré por grandemente contento.

Sigue, añadí; pídelo tú conmigo a los dioses.

Lo haré, respondió; pero solamente si tú guías.

Y por cierto, expliqué, que el lugar está poco transitable y penumbroso; que es oscuro y difícil de explorar. No obstante marchemos.

d Hay que hacerlo, dijo.

Y yo mirando, exclamé: ¡Oh, oh!, Glaucón, estamos a punto de tener la huella, y me parece que difícilmente se nos escapará.

¡Buenas nuevas!, dijo.

Por cierto, añadí, algo tonto nos pasa.

¿Qué?

Desde hace rato, bendito, y desde el principio me está pareciendo revolcarse a nuestros pies, y no la veíamos; estábamos haciendo el ridículo, cual los que, teniéndolo en la mano, buscan lo que ya tienen. Nosotros no mirábamos hacia
e ello, sino desde lejos lo atisbábamos; por lo cual tal vez se nos ocultaba.

¿Cómo dices?, preguntó.

Así, expliqué; que me parece, estando hablando y oyendo de ella desde hace rato, no caer nosotros mismos en cuenta de que, de alguna manera, hablábamos de ella.

Largo proemio, dijo, para un deseoso de oír.

433a X. Escucha, pues, añadí, si digo tal vez algo; porque, desde el principio, cuando fundamos la Ciudad, establecimos, me parece, haber de practicar ese eidos precisamente: la Justicia, o algo así. Establecimos sin duda —y lo dijimos repetidas veces, si lo recuerdas— que cada uno ha de ocuparse de una cosa de las propias de la Ciudad: de aquella para la que su naturaleza esté, de suyo, mejor dotada.

Pues lo dijimos.

Y además que la Justicia consiste en hacer cada uno su quehacer, y no ser un factótum; y esto lo hemos oído a otros
b muchos, y lo hemos dicho frecuentemente nosotros mismos.

Pues lo hemos dicho.

Esto, pues, precisamente, añadí, amigo, pareciera que, hecho de cierta manera, es la Justicia: hacer cada uno su quehacer. ¿Sabes de qué lo saco?

No, pero explícalo, dijo.

Me parece, añadí, lo que en la Ciudad resta, tras lo considerado: templanza, valentía y sapiencia, es precisamente eso que proporciona a todas ellas fuerza para nacer; y, nacidas, les proporciona conservación, mientras ella esté en ellas. Por cierto que afirmamos sería la Justicia lo que restara de
c todas ellas cuando hubiéremos hallado tres.

Y por necesidad, dijo.

Mas, añadí, si fuera preciso decidir cuál de ellas, engendrada, hará a nuestra Ciudad máximamente buena, difícil fuera decidir si la concordia entre gobernantes y gobernados o la conservación del criterio legal acerca de lo que es o no temible, engendrado en los soldados, o la sapiencia y la
d vigilancia presente en los gobernantes; o si esto precisamente la hará máximamente buena, cuando esté en niño, en mujer, en esclavo y libre, en artesano, en gobernante y gobernado: el que cada uno, por ser uno, haga lo suyo y no se meta en todo.

Difícil de decidir; pero ¿cómo no?

Luego, al parecer, en lo de virtud de la Ciudad rivaliza en ella con sabiduría, temperancia y valentía la fuerza de hacer en ella cada uno lo suyo.

Y mucho, dijo.

¿Mas no pondrías cual rival de ellas en eso de virtud
e de Ciudad a la Justicia?

Pues absolutamente.

Míralo de esta manera a ver si te parece así: ¿ordenarás que en la Ciudad los gobernantes juzguen lo referente a Justicia?

De seguro.

¿Se darán a juzgar sobre todo de que cada uno ni retenga lo ajeno ni se le prive de lo propio?

No de otra cosa, sino de esto.

¿Por ser justo?

Sí.

Luego, según esto, se convendría en que la posesión de
434a lo propio y la práctica de lo suyo constituye la Justicia.

Así es.

Mira si te parecerá a ti lo que a mí: carpintero que se meta a hacer las obras de zapatero o zapatero las de carpintero o que intercambien instrumentos o salarios de uno por los de otro o que el mismo se meta a hacer ambas cosas, intercambiadas así todas las demás, ¿te parece sería en gran detrimento para Ciudad?

No grande, dijo.

Mas cuando, tal pienso, un artesano o cualquier otro
b de natural ganadinero, hinchado después por la riqueza, por la multitud, por la fuerza o por algo tal intente meterse en el eidos de los guerreros, o alguno de los guerreros en el de los consejeros y vigilantes, siendo indigno, y entre sí intercambian instrumentos y honorarios, o cuando el mismo intente hacer a la vez todo eso, entonces, creo que también a ti te lo parece, tal trastorno de eso y meterse en todo resultará perdición para la Ciudad.

De todo en todo.

Tal meterse unas en otras las tres clases, que son tres,
c y tal trastorno, por ser grandísimo perjuicio para la Ciudad, correctísimamente se denominaría máxima fechoría.

Acertadamente, pues.

En tal máxima fechoría contra la propia Ciudad, ¿no afirmarás consistir la injusticia?

Pero, ¿cómo no?

XI. Luego es, precisamente eso, la injusticia. Digámoslo al revés así: el que los tres géneros: de ganadineros, auxiliares y guardianes hagan lo suyo, cada uno de ellos su propio quehacer en la Ciudad, ¿no sería lo contrario de lo otro?: ¿no sería la Justicia, y daría una Ciudad justa?

d Me parece, contestó, que no hay otra manera que ésta.

No lo digamos tan en firme; mas, si refiriéndonos a cada uno de los hombres, resultara también allí ser la Justicia tal eidos precisamente, convendremos ya en ello, pues, ¿qué podríamos además decir? Mas si no, volveremos a otra parte nuestras consideraciones. Pero ahora demos fin a las consideraciones hechas, tal cual pensamos: que si emprendiéramos contemplar primero a los poseedores de Justicia dentro de algo mayor precisamente, sería posible descubrirla más fácil-
e mente en un hombre. Y por cierto que eso mayor nos pareció ser precisamente la Ciudad, y así la fundamos lo más perfecta que pudimos, sabiendo bien que la Justicia se hallaría en Ciudad buena. Pues bien, lo que allí nos pareció evidente, transportémoslo al individuo: si en él consuena, bello resultado; mas si en él aparece algo diverso, revirtiendo a la Ciudad
435a pongámoslo a prueba; y tal vez viéndolos confrontados y frotándolos conseguiríamos brotara, cual de combustibles la chispa, la Justicia; y, hecha luz, la dejaríamos asegurada en nosotros mismos.

Hablas, dijo, según método, y así se ha de hacer.

Pues bien, añadí, si de dos cosas una mayor y otra menor se dice que son lo mismo en algo, ¿por eso de llamarlas lo mismo en algo son desemejantes o semejantes?

Semejantes, dijo.

Luego también varón justo, no se diferenciará en nada
b de Ciudad justa por eso de tener el mismo eidos de justicia, sino será semejante.

Semejante, dijo.

Mas la Ciudad nos pareció justa cuando las tres clases de naturalezas que en la misma están cada una hace lo suyo; aparte de que era temperada, valiente y sabia por causa de

ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ Δ

435 d

Μὴ τοίνυν ἀποκάμῃς, ἔφη, ἀλλὰ σκόπει.

Ἆρ' οὖν ἡμῖν, | ἦν δ' ἐγώ, πολλὴ ἀνάγκη ὁμολογεῖν ὅτι e
γε τὰ αὐτὰ ἐν ἑκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἴδη τε καὶ ἤθη ἅπερ
ἐν τῇ πόλει; οὐ γάρ που ἄλλοθεν ἐκεῖσε ἀφῖκται. Γελοῖον
γὰρ ἂν εἴη εἴ τις οἰηθείη τὸ θυμοειδὲς μὴ ἐκ τῶν ἰδιωτῶν
ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγγεγονέναι, οἳ δὴ καὶ ἔχουσι ταύτην τὴν
αἰτίαν, οἷον οἱ κατὰ τὴν Θρᾴκην τε καὶ Σκυθικὴν καὶ
σχεδόν τι κατὰ τὸν ἄνω τόπον, ἢ τὸ φιλομαθές, ὃ δὴ τὸν
παρ' ἡμῖν μάλιστ' ἄν τις αἰτιάσαιτο τόπον, ἢ τὸ | φιλοχρή- 436 a
ματον, ὃ περὶ τούς τε Φοίνικας εἶναι καὶ τοὺς κατὰ
Αἴγυπτον φαίη τις ἂν οὐχ ἥκιστα.

Καὶ μάλα, ἔφη.

Τοῦτο μὲν δὴ οὕτως ἔχει, ἦν δ' ἐγώ, καὶ οὐδὲν χαλεπὸν γνῶναι.

Οὐ δῆτα.

XII Τόδε δὲ ἤδη χαλεπόν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα
πράττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ· μανθάνομεν μὲν
ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ
τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν
καὶ | ὅσα τούτων ἀδελφά, ἢ ὅλῃ τῇ ψυχῇ καθ' ἕκαστον b
αὐτῶν πράττομεν, ὅταν ὁρμήσωμεν. Ταῦτ' ἔσται τὰ χαλεπὰ
διορίσασθαι ἀξίως λόγου.

Καὶ ἐμοὶ δοκεῖ, ἔφη.

Ὧδε τοίνυν ἐπιχειρῶμεν αὐτὰ ὁρίζεσθαι, εἴτε τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις εἴτε ἕτερά ἐστι.

Πῶς;

Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ
ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα, ὥστε ἄν που
εὑρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι | οὐ c
ταὐτὸν ἦν, ἀλλὰ πλείω.

e 5 ἐγγεγονέναι : ἐκγεγ. Stob. γεγ. F || 7 τὸν παρ' Stob. : περὶ τὸν παρ' codd. || 436 a 2 ὃ recc. : τὸ codd. et Stob. || 8 τόδε : τότε F || 11 τῶν om. F || b 9 γε: τε Gal. || 10 ἐν αὐτοῖς : ἑαυτοῖς F.

esos tres mismos géneros, aunque sus afecciones y hábitos sean otros.

Es verdad, dijo.

Luego, querido, juzgaremos de igual manera al individuo
c que tenga en su alma esos mismos tres eídoses; por hacer ellos lo mismo en él, juzgaremos correctamente ser digno de los mismos nombres que la Ciudad.

De toda necesidad, dijo.

Caímos, querido, proseguí, en fácil consideración acerca del alma sobre si tiene en sí misma esos tres eídoses o no.

A mí, dijo, no me parece gran cosa de fácil, porque, Sócrates, es verdad el proverbio de que «difícil cosa es lo bello».

d Evidentemente, añadí. Y sábete bien, Glaucón, que, cual es mi opinión, con métodos tales cuales son los que usamos en estos razonamientos no aprehenderemos esto rigurosamente, porque el camino que a esto conduce es más largo y más complicado; tal vez, por cierto, esté a la altura debida a lo anteriormente dicho y considerado.

¿No nos contenta, pues?; en cuanto a mí me daría en este momento por satisfecho.

Por cierto, repliqué, aun a mí bastaría de sobras.

No te des por cansado, dijo, sino ponlo en consideración.

e Pues bien, proseguí, ¿no hemos de convenir necesariamente en que en cada uno de nosotros están los mismos eídoses y apasionamientos que en la Ciudad?, porque no de otra parte sino de ella nos vienen. Ridículo sería si alguno creyera que lo corajudo no se engendrara en los particulares de esas Ciudades que tienen causa para ello, cual los de Tracia y Escitia, y casi casi los del Norte; o que el amor-de-aprender no tenga sobre todo por causa propia nuestra posición; o
436a que el amor-por-el-dinero no sea algo propio de fenicios, y se diría no serlo menos de los habitantes de Egipto.

Y mucho, dijo.

Esto precisamente, añadí, es así; y no es difícil de conocer.

No, por cierto.

XII. Pero estotro es ya difícil: si hacemos cada una de estas cosas con una sola parte del alma o, por ser tres, otra cosa con otra parte: que aprendemos con una, encorajinámonos con otra de las nuestras; mas apetecemos con una tercera lo referente a placeres de alimentación y engendra-
b miento, y lo hermanado con esto; o con toda el alma hacemos cada una de tales cosas cuando nos entregamos a ellas. Esto va a ser difícil de determinar de manera racionalmente digna.

Y me lo parece, dijo.

Pues bien, tratemos de determinar si son entre sí lo mismo o diferentes.

¿Cómo?

Es claro que uno mismo no querrá hacer y padecer a la vez cosas contrarias en la misma parte y respecto del mismo
c objeto; de modo que si halláremos pasa eso en alguno, sabremos que no es uno mismo sino muchos.

Sea.

Considera lo que digo.

Habla, dijo.

¿Es posible, proseguí, que la misma cosa repose y se mueva a la vez y en la misma parte?

En modo alguno.

Convengámonos aún más rigurosamente, no sea que, avanzando, nos entren dudas. Porque si alguno dijera que un hombre en reposo, mas moviendo manos y cabeza, el mismo reposa y se mueve a la vez, juzgaríamos, creo, que
d no deberse hablar así, no decir que algo de él reposa; y otra parte se mueve. ¿No es así?

Así es.

Pues bien: si quien tal dice se hiciera aun más el gracioso, y sutilizando dijera: que las peonzas están enteras en reposo a la vez que movidas, cuando fijas en el mismo lugar giran al derredor de su centro, o también cualquiera otra cosa que, dando vueltas en círculo en el mismo puesto, hace

eso mismo, no lo aceptaríamos porque no están entonces en reposo y se mueven ellas mismas según ellas mismas; sino afirmaríamos haber en ellas mismas un eje recto y algo
e que circula, y que según lo recto están en reposo, porque no se inclinan a parte alguna; mas según lo circular se mueven circularmente; pero cuando el eje recto se inclina hacia la derecha o hacia la izquierda o hacia atrás o hacia adelante, mientras rueda, entonces en modo alguno está en reposo.

Y correctamente, dijo.

Luego nada de lo dicho acerca de estos casos nos perturbará, ni mucho menos nos convencerá de que, entonces, "a lo mismo según lo mismo y respecto de lo mismo" le
437a afecten cosas contrarias o que las sea o que las haga.

No por cierto a mí, dijo.

No obstante, proseguí, para no vernos forzados a dilatarnos, recorriendo todas estas dudas y afirmándonos en que, no son verdaderas, supongamos que esto es así, y procedamos adelante conviniéndonos en que, si nos pareciere evidente ser esto de otra manera, quedará sin valor todo lo que de esto se sigue.

Pues así se ha de hacer, dijo.

b XIII. Pues bien, proseguí: asentir y discutir, anhelar algo respecto de rechazarlo, atraer frente a repeler, ¿pondrías que todas estas cosas, sean acciones o pasiones, son mutuamente contrarias?, que en esto nada se diferencian.

Mas son contrarias, dijo.

Pues ¿qué?, proseguí: a sed y hambre, y apetitos en general, y, a su vez, a querer y desear, ¿no colocarías todo esto en esos eídoses de que estábamos hablando? Como, ¿no afirmarías que el alma del apetente o anhela por lo que
c apetece o atraiga eso que quiere le advenga o que, cuando quiera que se lo proporcione algo, haga signo de asentir a ello para sí mismo cual si se la interrogara, acuciada de que se realice?

Yo, sí, ciertamente.

Pero ¿qué?: a estar indeciso, no querer, no apetecer, ¿no los colocaremos en lo de rechazar y expulsar de ella, y entre los contrarios a aquellos otros?

d Pues, ¿cómo no?

Siendo esto así, ¿no afirmaremos haber un cierto eidos de apetencias, y que las más patentes de entre ellas son las que llamamos "sed" y "hambre"?

Lo afirmaremos, dijo.

Pues, ¿y que una lo es de bebida; la otra, de comida?

Sí.

Pues bien, la sed en cuanto sed, ¿es en el alma apetencia de algo diferente de lo que hemos dicho? Cual la sed, ¿es sed de una bebida caliente o fría, mucha o poca, o en una
e palabra, de una cierta bebida? ¿O si a la sed se añade el calor, se adjuntaría la apetencia de lo frío; mas si el frío, la de lo caliente? Pero si la sed resulta mucha por presencia en ella de lo Mucho, ¿traerá consigo la apetencia de lo Mucho; si es pequeña, la de lo Poco? Empero, eso de tener sed no engendra jamás otra apetencia sino de aquello que le es natural: la bebida misma; y el tener hambre, la de comer.

Así dijo, la apetencia misma es, cada una, de lo solo que le sea natural; mas lo de tal o cual, son añadiduras.

438a Que nadie, proseguí, nos turbe hallándonos desprevenidos, diciendo: que nadie apetece bebida, sino bebida buena; ni comida, sino comida buena, porque todos apetecen lo Bueno; si, pues, la sed es apetencia, sería apetencia o de bebida buena o de otra cosa, y así de las demás apetencias.

Quien tal diga, añadió, me parecería decir algo.

b Mas en todo caso, repliqué, cuantas cosas son lo que son siéndolo "de algo", las que son tales lo son "de algo tal", me parece; mas las que "simplemente" son ellas lo son tan sólo "de algo simple".

No entendí, dijo.

¿No entiendes, proseguí, que lo Mayor es tal porque es mayor que algo?

Absolutamente.

Por tanto, ¿qué lo Menor?

Sí.

Mas lo Mucho mayor, de lo mucho Menor. ¿Es así?

Sí.

¿Y pues que lo una vez fue mayor, lo fue de lo entonces menor; y lo que será mayor, de lo que será menor?

Como que sí, respondió.

c Y lo que lo más es respecto de lo menos; y lo doble, respecto de la mitad, y todo lo tal; y, a su vez, lo más pesado, respecto de lo más leve, lo más veloz, respecto de lo más lento; y además, lo caliente respecto de lo frío, y todo lo a éstos semejantes, ¿no se ha de esta manera?

Absolutamente.

Y ¿qué, respecto de las ciencias? ¿No es de la misma manera? Que la ciencia misma es ciencia "de" lo aprendible mismo o de lo que se haya de poner ser la ciencia; mas una cierta ciencia y tal, lo es "de" algo tal y de algo. Hablo de
d algo así: ¿no fue después que llegó a haber ciencia de construir casa, que se distinguió de las demás ciencias, tanto que se la llamó "arquitectura"?

Como que sí.

¿Y eso por ser tal cual ninguna otra de las demás lo es?

Sí.

¿Así que por ser ciencia de algo tal, ella misma llegó a ser tal? ¿Y parecidamente las demás artes y ciencias?

XIV. Di, pues, añadí, que esto es lo que entonces quería decir, si es que ahora lo entiendes: que cuantas cosas "son lo que son" "siéndolo" "de" algo, ellas a solas lo son de ellas mismas a solas; mas son tales, de algo tal. Y no
e digo que "sean" ellas lo que "es" él; y así que la ciencia de salud y enfermedad "sea" sana y enferma; y la de lo malo y buena "sea" mala y buena. Mas porque la ciencia no llega a "ser" lo que "es" aquello de que es ciencia, pero lo es "de" algo tal —y esto era sano y enfermo—, lo adviene

y llega a hacerse ella "tal" ciencia; y eso no hizo que se la llamara simplemente "ciencia"; sino, por añadírsele lo de algo tal: lo de "medicinal".

Entiendo, dijo, y me parece ser así.

439a Pero en cuanto a la sed, proseguí, ¿no la pondrás entre las cosas que son lo que son siéndolo "de" algo? Mas la sed es por mí, dijo, de bebida.

Luego si la bebida es tal, tal también será la sed; mas la Sed misma no lo es ni de mucha ni de poca bebida, ni de buena ni de mala; ni, en una palabra, de algo tal; ¿sino la Sed misma lo es, de natural, de la Bebida misma?

Absolutamente, pues.

Luego el alma del sediento, en cuanto sedienta, no
b quiere sino beber; y eso apetece y hacia eso tiende.

Es claro.

Así que si alguna vez el alma se aguanta la sed, ¿es que habría en ella algo distinto del sediento y de lo que la lleva, cual a bestia, a beber?; porque afirmamos que lo mismo de sí mismos y respecto de lo mismo no iban a hacer a la vez cosas contrarias.

Pues no.

Parecidamente, pienso, no está bello decir, respecto del arquero, que sus manos rechacen y tiren a la vez del arco; sino que una es la mano que rechaza y otra la que tira de él.

c De todo en todo así es, dijo.

¿Diremos que algunos, sedientos a veces, no quieran beber?

Y mucho, dijo, muchos y muchas veces.

Pues, ¿qué, proseguí, se diría en este caso? ¿No, que haber en el alma de ellos algo que manda, haber algo que prohíbe beber, algo que es diverso y puede más que el mandante?

Me lo parece, dijo.

Pues, ¿no, que lo que prohíbe en tales casos proviene,
d cuando eso pasa, de la razón; mas lo que lleva y arrastra
sobreviene por obra de pasiones y enfermedades?

Evidentemente.

Y no irracionalmente, añadí, juzgaremos que son dos cosas y diversas entre sí: una con la que se razona, llamémosla "lo racional" del alma; otra, con la que se ama, se tiene hambre y sed, y que es traída y llevada por las demás apetencias; es lo "irracional" y apetente, amiga de hartazgos y placeres.

e No irracionalmente sino verosímilmente, dijo, juzgaríamos así.

Quédenos, pues, proseguí, definido que estos dos eídoses están en el alma. Mas el eidos de coraje y con el que nos encorajinamos, ¿no es el tercero, o de cuál de aquéllos sería connatural?

Tal vez, dijo, del segundo: del apetente.

Mas, proseguí; algo oí una vez, y lo creo: que Leoncio,
hijo de Aglaión, subiendo del Pireo, en la parte baja del
muro norte sintió cadáveres tirados junto al lugar del suplicio;
deseaba mirar y, a la vez, le repugnaba, y se retiraba y luchaba
440a y se tapaba los ojos, hasta que, vencido por el apetito, abriendo
los ojos, les dijo, corriendo hacia los muertos: "Ved, malaventurados, saturaos de tan bello espectáculo".

Yo mismo lo he oído, dijo.

Esta frase, añadí, indica que el coraje guerrea a veces contra las apetencias como distinto de ellas.

Lo indica, dijo.

XV. Pues en otros casos, añadí, ¿no notamos muchas
b veces que cuando las apetencias hacen violencia a uno contra
razón, se insulta uno a sí mismo y encorajina contra quien en él mismo le hace violencia; y, en tal lucha, a duelo, hácese el coraje de la razón? Mas que el coraje, asociándose con las apetencias, cuando la razón ha decidido que no debe, las resista, creo que afirmarás no haber sucedido jamás ni haberlo sentido en sí mismo; y creo, que ni en otro.

No, ¡por Júpiter!, dijo.

c Pero, ¿qué, añadí, cuando uno cree haber hecho una injusticia?; cuanto más biennacido sea, ¿tanto menos podrá enfadarse por hambre, fríos u otra cosa cualquiera que padezca por obra de aquel que, según él mismo, le hace justicieramente eso? Y, lo que digo: ¿no querrá que el coraje se despierte en él para eso?

Es verdad, dijo.

Mas, ¿cuándo uno piense ser él, el paciente de una injusticia? En tal caso el coraje hierve, indígnase y hácese aliado de quien se tiene por justo, y aguanta por esto hambre, frío y cosas tales, y vence y no depone sus nobles sentimientos
d hasta que o haya conseguido su intento o muera en la demanda o, cual perro llamado por el pastor, se apacigüe él en sí mismo, llamado por la razón.

Por cierto, dijo, que se parece a lo que dices. Que, efectivamente, en nuestra Ciudad estatuimos fueran los auxiliares cual perros, obedientes a los gobernantes cual a pastores de Ciudad.

Pues bellamente, añadí, comprendes lo que quiero decir. Pero además de esto pon mientes en estotro.

e ¿En qué?

En que nos está pareciendo el coraje justamente lo contrario de lo encorajinado, porque, antes, creíamos ser un cierto apetito. Mas, ahora, afirmamos que muchos le falta para eso. Más aún, en una discusión del alma, pásase con armas y todo a lo racional.

De todo en todo, dijo.

¿Es, pues, algo diferente de esto o es un cierto eidos de racional, de modo que no tres, sino dos eídoses habría en el alma: lo racional y lo apetente? O a la manera como
441a a la Ciudad se compone realmente de tres géneros: los de ganadineros, auxiliares y consejeros, parecidamente también en el alma está un tercer eidos: lo corajudo, auxiliar natural de lo racional, a no ser que esté corrompido por mala crianza.

Por necesidad, dijo, es el tercer eidos.

Sí, proseguí; en el caso de que resulte ser evidentemente algo diferente de lo racional, cual fue evidente con algo distinto de lo apetente.

Mas no es difícil, dije, el que resulte evidente, porque aun en los niños se echa de ver que, apenas nacidos, están
b llenos de coraje, aunque me parezca que algunos no participan en nada de razón; pero la mayoría, más tarde.

Sí, ¡por Júpiter!, proseguí, bellamente lo dijiste. Aun en las fieras pudiera verse lo que dices, pues así pasa. Pero además de esto está el testimonio de Homero, más arriba traído,

golpeándose el pecho, insultó a su corazón con estas palabras...

porque, patentemente, Homero representó cual reprendiendo
c diferente a diferente, lo razonante acerca de lo mejor a lo irracionalmente encorajinado por lo peor.

Perfecta y correctamente dicho, dijo.

XVI. Aunque con dificultad, añadí, hemos pasado lo peor; y hemos convenido honorablemente en que hay los mismos géneros, tanto en Ciudad como en el alma de cada uno, e iguales en número.

Los hay.

¿No resulta, pues, ya necesario el que Ciudad sea sabia y lo sea por algo; y que parecidamente también un particular sea sabio y lo sea por eso mismo?

Que lo es, por cierto.

d ¿Y que aquello por lo que un particular es valiente y como lo sea, también Ciudad sea valiente, y de parecida manera lo sea y todo lo demás referente a virtud lo tengan ambos parecidamente?

Por necesidad.

Y justo, Glaucón, creo que diremos lo es un varón de la misma manera como es justa una ciudad.

Y esto también de toda necesidad.

Mas no hemos olvidado el que aquélla era justa por hacer cada uno de sus géneros, los tres, cada uno lo suyo.

Me parece que no lo hemos olvidado, dijo.

Luego hemos de recordar que también cuando cada uno
e de nuestros géneros haga lo suyo, será cada uno justo y
estará haciendo lo suyo.

Y mucho, dijo, que se lo ha de recordar.

Pues bien: ¿no es lo propio de lo racional el gobernar, porque él es lo sabio y lo que tiene providencia sobre el alma entera; mas lo propio de lo corajudo es ser obediente y aliado de aquél?

Absolutamente.

Pues bien: ¿no es, como decíamos, la mezcla de música
y gimnástica la que los hace consonantes; uno, atesándolos y
442a alimentándolos de razonamientos y enseñanzas bellas; el otro,
distendiéndolos, apaciguándolos y amasándolos con armonía
y ritmo?

Efectivamente, dijo.

Y estos dos géneros, así alimentados y habiendo aprendido verdaderamente lo suyo y, educados, manden sobre lo apetente que en cada uno constituye lo más de su alma y es, por naturaleza, lo más insaciable de riquezas; vigilen el que no se harte, haciéndose grande y fuerte, de los llamados placeres corporales, y no haga su quehacer, sino intente escla-
b vizar y gobernar sobre lo que no conviene a su género, y
trastorne de todo en todo la vida de todos.

Pues así es absolutamente, dijo.

Pues bien, añadí, frente a los enemigos, ¿no vigilarían bellísimamente estos dos géneros a la par sobre el alma entera y el cuerpo?, uno, de consejero; el otro, de guerrero, ¿mas siguiendo al gobernante y llevando a cabo con valentía lo decidido?

Así es.

Y "valiente", creo, llamamos por esta última parte a
c cada individuo cuando lo corajudo de él mantenga a salvo,
a pesar de penas y placeres, lo que la razón le señale como
temible o no.

Correctamente, dijo.

Mas es "sabio" por virtud de aquella pequeña parte con la que mandó sobre sí, y señaló eso, por tener en sí misma aquello otro: la ciencia de lo conveniente a cada individuo y a la comunidad entera de esas mismas partes, que son tres.

Absolutamente, pues.

Pero ¿qué?, ¿no es "temperante" por virtud de la amistad y consonancia que en esas mismas hay, cuando la gober-
d nante y las dos gobernadas son de la misma opinión: que ha de gobernar lo racional, y ellas no rebelarse contra ello?

La templanza, pues, dijo, no es otra cosa sino esto, tanto la de Ciudad como la de particular.

Mas, por cierto, será "justo" por lo que tantas veces hemos dicho: lo será precisamente por eso y de esa manera.

De toda necesidad.

Pues bien, proseguí: ¿no se nos está confundiendo algo la justicia hasta parecer diferente de lo que se nos mostró evidente en el caso de la Ciudad?

No me lo parece, dijo.

e De esta manera, añadí, quedaría del todo asegurado eso, si en algo tuviera dudas nuestra alma, trayendo para ello unos casos corrientes.

¿Cuáles?

Cual si hubiéramos de convenirnos, respecto de tal Ciudad y de un varón nacido y criado de manera parecida a ella, en si parece que, habiendo recibido un depósito de oro
443a o plata el tal se lo apropie; ¿a quién crees se lo creería capaz de hacer esto?, ¿más a aquél que a cuantos no sean como él?

A nadie, dijo.

¿Y que no va a ser él quien saquee templos, robe, traicione o en privado a compañeros o en público a Ciudades?

No va a ser.

¿Y que en modo alguno será infiel a juramentos o a los demás convenios?

Pues, ¿cómo?

Adulterios, negligencia hacia los padres, descuido hacia los dioses serán cosas de cualquier otro menos de el tal.

De seguro, dijo.

b Pues bien: la causa de todo esto, ¿es que cada una de sus partes hace lo suyo en punto a gobernar y ser gobernada?

Eso mismo, y no otra cosa, dijo.

¿Buscarás aún si Justicia es algo diferente de ese poder que hace tales a varones y a Ciudades?

¡Por Júpiter!, dijo, yo no.

XVII. Luego está ya perfecto nuestro ensueño según el cual decíamos sospechar que, ya desde el comienzo mismo
c de fundar la Ciudad, llegaríamos, con la ayuda de dios, al principio y modelo de Justicia.

Del todo, pues.

Tal es, pues: Glaucón, y por eso nos ayudó, el eídolo de la Justicia: que el nacido para zapatero lo correcto es que haga zapatos, y no otro quehacer; que el carpintero carpintee, y así de lo demás.

Evidentemente.

Mas en verdad, al parecer, algo así era la Justicia, ver-
d sando no sobre las acciones externas de uno, sino sobre las internas: las verdaderamente de uno mismo y sobre lo de uno mismo, sin dejar que ninguna parte de sí mismo haga lo extraño ni que en el alma haga cada género todo lo de los demás; sino, en realidad, establezca lo propio y gobierne cada uno lo suyo; se organice y resulte amigo para sí mismo coarmonizando sus tres partes cual si fueran, sencillamente, los tres términos de la armonía: inferior, superior y medio. Y si se diera el caso de haber otros intermedios, queden todos
e ellos coajustados, y resulte de muchos unidad perfecta: que sea temperante y armonizado de manera que obre ya, tanto que haga algo referente a adquisición de riquezas como a cuidado del cuerpo o política o a tratos privados, teniendo y llamando "acción justa y bella" a la que conserve y colabore a tal disposición; "sabiduría", a la ciencia que presida a

444a tales acciones; "injusta", a la acción que la destruya; mas "ignorancia", a la opinión que la presida.

Dices verdad, Sócrates, de todo en todo, dijo.

Sea así, proseguí; si afirmáramos que hemos hallado al varón y Ciudad justos, y a la Justicia cual algo que en ellos está siendo, no parecería, creo, que hemos fallado gran cosa.

¡Por Júpiter!, ciertamente que no, dijo.

¿Lo afirmamos pues?

Lo afirmamos.

XVIII. Sea, pues, proseguí; después de esto precisamente, creo, hay que considerar la injusticia.

Está claro.

b ¿No tiene, pues, que ser una cierta disensión entre las tres partes, y un meterse en todo, y meterse en lo ajeno y sublevación de una parte dentro del todo del alma, para gobernar en ésta la parte que no debe, por ser, al revés, la que por naturaleza debe obedecer a la que es del género de gobernante? Tales cosas: esa perturbación y ese desconcierto, creo, diremos ser la injusticia, la intemperancia, la cobardía, la ignorancia y, en resumen, toda maldad.

c Ellas son precisamente eso, dijo.

¿Según esto, pues, proseguí, no ha quedado ya en claro todo ello: lo que es obrar lo injusto y, a su vez, lo que es hacer lo justo, si está ya en claro qué es injusticia y qué justicia?

¿Cómo así?

Porque, añadí, se da el caso de que ellas no difieren en nada de las cosas salutíferas y de las malsanas, que éstas están en el cuerpo como aquéllas, en el alma.

¿Cómo?, dijo.

Las cosas sanas producen interna salud; las malsanas enfermedad.

Sí.

Pues así también, obrar lo justo produce interna justicia;
d mas lo injusto, injusticia.

Necesariamente.

Mas producir salud es levantar a gobernar y ser gobernadas según naturaleza las partes del cuerpo unas por otras; pero producir enfermedad es gobernar y ser gobernado uno por otro contra naturaleza.

Efectivamente, dijo.

Luego Virtud sería, al parecer, una cierta salud y belleza
e y buen estado del alma; pero la maldad, enfermedad y fealdad y debilidad.

Así es.

Pues bien, ¿no conducen las bellas ocupaciones a la posesión de Virtud; mas las feas, a la de maldad?

Por necesidad.

XIX. Nos queda ya, pues, al parecer, el considerar
445a si es provechoso obrar justamente y ocuparse de lo Bello y ser justo, tanto que se eche de ver como que no el ser tal, o bien aproveche el obrar injustamente y ser injusto, tanto que no se pague el justo castigo como que, castigado, no se mejore.

Pero, Sócrates, me parece resultar ya evidentemente ridícula esta consideración: que al arruinarse la naturaleza del cuerpo parece no ser vivible la vida; aun con todas las viandas, bebidas, toda la riqueza y poder íntegro. Al perturbarse y corromperse precisamente la naturaleza por la que
b vivimos, ¿resultará vivible la vida, aunque uno haga lo que quiera, a no ser que se aparte de aquello de que provienen maldad e injusticia y adquiera justicia y virtud, ya que, evidentemente, son ambas tales cuales las hemos descrito?

Ridículo es, dije; empero, ya que hemos llegado hasta aquí, tanto que percibimos clarísimamente que esto es así, no hay que desfallecer.

Es lo menos que debe hacerse, ¡por Júpiter!, dijo.

c Ven, pues, proseguí, para que veas cuántos eídoses tiene aun el vicio, que, me parece, es digno de contemplarse.

Te sigo, dijo; no tienes sino que hablar.

Por cierto, proseguí; ya que hemos subido hasta aquí con el razonamiento, cual desde observatorio me parece evidente haber un solo eidos de Virtud, mas infinitos de Vicio, aunque, entre ellos, cuatro de los que vale la pena recordarse.

¿Cómo dices?, preguntó.

Cuantas maneras, proseguí, de regímenes políticos hay que posean eidos, otras tantas maneras hay, verosímilmente, de alma.

d ¿Cuántas, pues?

Cinco maneras de regímenes políticos, contesté; y cinco de alma.

Di cuáles, preguntó.

Digo, expliqué, que una sería la manera de régimen político que hemos descrito, aunque se la llamaría con dos nombres: cuando hay, entre los gobernantes, un varón preeminente, se llamaría "realeza"; cuando más de uno, "aristocracia".

Es verdad, dijo.

Digo, pues, proseguí, que esto es un solo eidos, porque sean ellos uno o muchos no cambiarían ninguna de las leyes,
e dignas de tal nombre, de la Ciudad, si proceden según la crianza y educación que hemos descrito.

Pues no es verosímil, dijo.

E

I 'Αγαθὴν μὲν τοίνυν τὴν τοιαύτην πόλιν τε καὶ πολι- 449 a
τείαν καὶ ὀρθὴν καλῶ, καὶ ἄνδρα τὸν τοιοῦτον· κακὰς δὲ
τὰς ἄλλας καὶ ἡμαρτημένας, εἴπερ αὕτη ὀρθή, περί τε
πόλεων διοικήσεις καὶ περὶ ἰδιωτῶν ψυχῆς τρόπου κατα-
σκευήν, ἐν τέτταρσι πονηρίας εἴδεσιν οὔσας.

Ποίας δὴ ταύτας; ἔφη.

Καὶ ἐγὼ μὲν ᾖα τὰς ἐφεξῆς ἐρῶν, ὥς μοι ἐφαίνοντο
ἕκασται | ἐξ ἀλλήλων μεταβαίνειν· ὁ δὲ Πολέμαρχος b
(σμικρὸν γὰρ ἀπωτέρω τοῦ 'Αδειμάντου καθῆστο) ἐκτείνας
τὴν χεῖρα καὶ λαβόμενος τοῦ ἱματίου ἄνωθεν αὐτοῦ παρὰ
τὸν ὦμον, ἐκεῖνόν τε προσηγάγετο καὶ προτείνας ἑαυτὸν
ἔλεγεν ἄττα προσκεκυφώς, ὧν ἄλλο μὲν οὐδὲν κατηκού-
σαμεν, τόδε δέ· 'Αφήσομεν οὖν, ἔφη, ἢ τί δράσομεν;

Ἥκιστά γε, ἔφη ὁ 'Αδείμαντος μέγα ἤδη λέγων.

Καὶ ἐγώ· Τί μάλιστα, ἔφην, ὑμεῖς οὐκ ἀφίετε;

Σέ, ἦ δ' ὅς.

| Ὅτι, ἐγὼ εἶπον, τί μάλιστα; c

'Απορρᾳθυμεῖν ἡμῖν δοκεῖς, ἔφη, καὶ εἶδος ὅλον οὐ τὸ
ἐλάχιστον ἐκκλέπτειν τοῦ λόγου ἵνα μὴ διέλθῃς, καὶ λήσειν
οἰηθῆναι εἰπὼν αὐτὸ φαύλως, ὡς ἄρα περὶ γυναικῶν τε καὶ
παίδων παντὶ δῆλον ὅτι κοινὰ τὰ φίλων ἔσται.

Οὐκοῦν ὀρθῶς, ἔφην, ὦ 'Αδείμαντε;

Ναί, ἦ δ' ὅς. 'Αλλὰ τὸ ὀρθῶς τοῦτο, ὥσπερ τἆλλα, λόγου

449 a 2 τὸν om. F ‖ 6 ἔφη om. A ‖ 7 ᾖα : ἦλα F ‖ b 9 σέ om. F ‖ c 1 ὅτι recc. : ἔτι codd. ‖ 2 οὐ τό: αὐτὸ F[1] ‖ 4 αὐτὸ : -τῷ F.

Libro Quinto

449a I. Buenos y correctos llamo yo a tal Ciudad, régimen político y al varón que sea tal cual ellos. Pero a los demás, malos y errados, si es que éste es el régimen correcto, tanto respecto de la administración de Ciudades como de la formación del carácter del alma de los particulares. Los malos, los hay de cuatro eídoses de maldad.

¿Cuáles son ellos?, dijo.

Y yo iba a explicar por su orden cómo me parecía salir unos de otros, mas Polemarco (que estaba sentado lejos de Adimanto) extendiendo la mano y cogiéndole la parte supe-
b rior del manto, junto al hombro, se le acercó a la vez que él se estiraba y le dijo algo al oído, de lo que nada oímos nosotros, fuera de esto: "Lo dejaremos que siga, ¿o qué haremos?

Nada menos que eso, dijo Adimanto, ya en voz alta.

Y yo dije: ante todo, ¿qué es lo que no dejáis seguir?

A ti, respondió.

c Y yo repliqué: ¿por qué ante todo?

Nos parece, dijo, que lo tomas a la ligera y que nos robas un eidos entero, y no pequeño, en el razonamiento, para no explicarlo; y que piensas evadirte diciendo simplemente que sobre eso de mujeres e hijos resulta para todos claro que «las cosas de los amigos son comunes»

¿No correctamente, pues, Adimanto?, respondí.

Sí, dijo él. Mas eso de «correctamente», como lo demás, referido al carácter de comunidad necesita explicación, porque
d son muchos. No omitas, pues, decir cuál. Que nosotros hace rato aguardamos, creídos te recordarías de hablar de la procreación de hijos y cómo ha de hacerse, y cómo educar a los nacidos, y de esa comunidad total de mujeres y niños, porque creemos importa mucho, y aun todo, para que el

régimen político resulte correcto o no correcto. Pues bien, y que ahora estás por tratar de otro régimen político, aun
e antes de haber discutido suficientemente esos puntos, nos
450a pareció, oyéndote, no dejarte ir antes de que expliques todo esto como lo demás.

Pues a mí, añadió Glaucón, ponedme entre los que votan por ello.

No te preocupes, dijo Trasímaco; Sócrates, ten esta opinión cual de todos nosotros.

II. ¿Qué hacéis, dije, asaltándome así? ¡Qué discusión, cual si principiáramos, removéis acerca del régimen político! Me alegraba ya cual si la hubiésemos pasado, y me conten-
b taba de que se la dejara ir, aceptando lo que entonces se dijo. Llamándola ahora vosotros, no sabéis qué enjambre de razones azuzáis. Viendo lo cual lo dejé yo entonces correr para que no nos diera gran molestia.

Pero ¿qué?, dijo Trasímaco, ¿crees que los aquí presentes hemos venido a «fundir oro», y no a escuchar razones?

Sí, repliqué; mas con medida.

La medida, Sócrates, dijo Glaucón, es, para los sensatos, oír tales razonamientos toda la vida. Lo de "nuestro" déjalo
c correr; mas sobre lo que preguntamos no te canses de explicar cómo te parezca qué será esa comunidad para nuestros guardianes, hijos y mujeres, y la crianza de los aun hace poco nacidos que ocupa el tiempo intermedio entre nacimiento e instrucción primaria, que parece ser de grandísimo trabajo. Trata, pues, de explicar de qué manera ha de hacerse.

No es fácil, feliz de ti, respondí, exponerlo, porque es más dificultoso de aceptar que lo anteriormente expuesto. Porque si se dice ser posible, se desconfía de ello; y si que, de realizarlo sobre todo, sería lo mejor, de ello también se
d desconfiará. Por esto precisamente me resisto a tocar este punto: para que el razonamiento no parezca, querido compañero, piadoso deseo.

No te resistas, dijo; porque quienes te oímos no somos ni ignaros ni desconfiados ni maliciosos.

Y yo contesté: Optimo, ¿lo dices queriéndome animar?

Yo, sí; respondió.

Por cierto, pues, dije, que haces lo contrario. De estar yo confiado de saber lo que digo, bello fuera animarme, porque hablar ante sensatos y amigos acerca de lo más impor-
e tante y querido, conociendo la verdad, se hace de manera segura y decidida; mas hacer un razonamiento quien desconfía y está aún investigando, que es lo que yo estoy haciendo, hácese con miedo e inseguridad, no sea que se caiga en
451a ridículo; esto es niñería; mas no lo es errar en punto a la verdad no sólo uno mismo sino además arrastrar consigo a los amigos en lo que menos se ha de errar. Pide, Glaucón, a Adrasteia benevolencia por lo que voy a decir; porque espero se tenga por error menor resultar asesino involuntario de alguien que engañar a alguien sobre la belleza, bondad y justicia legales. Es mejor correr tal peligro respecto de
b enemigos que de amigos, de manera que bien me animas.

Y Glaucón riéndose dijo: Sócrates, si por este razonamiento nos pasa el errar en algo, te absolvemos de asesinato y declaramos limpio y no engañador nuestro.

Anímate, pues, y habla.

Por cierto, dije, que el absuelto está puro, cual dice la ley; es verosímil que en este caso sea como en aquél.

Precisamente, pues, por esto, habla, dijo.

Es preciso, pues, dije, volver a hablar ahora de lo que
c entonces tal vez se debió hablar como continuación. Según esto sería correcto, después de haber terminado perfectamente con el drama varonil, terminar a su turno con el femenino, especialmente ya que tú me incitas a ello.

III. Para hombres nacidos y educados, tal cual los describimos, no hay, en mi opinión, otra manera correcta de posesión y uso de hijos y mujeres sino la de que sigan aquella directiva que al comienzo les impusimos; tratamos de constituir "de palabra" a aquellos varones en guardianes de rebaño.

Sí.

d Sigamos, pues así; y dándoles a ellas parecida constitución y crianza veamos si es o no es conveniente para nosotros.

¿Cómo?, dijo.

Así: ¿creemos que las perras de guardia han de hacer la guardia cual los machos, vigilar y cazar con ellos y hacer en común lo demás o bien cuidarse del interior de la casa, por imposibilitadas de más a causa de la cría y crianza de los cachorros? ¿Empero, que los machos trabajen y tengan a su cuidado todo lo demás de los rebaños?

e Todo en común, dijo; sólo que nos sirvamos de ellas como de más débiles; y de estotros, cual de más fuertes.

¿Mas es posible, añadí, servirse para lo mismo de un animal cualquiera si no se le da la misma crianza y amaestramiento?

No es posible.

Luego si han de servirnos para lo mismo mujeres y varones, hay que darles la misma enseñanza.

452a Sí.

A ellos se les dio música y gimnástica.

Sí.

Luego a las mujeres hay que darles esas dos artes, y además la referente a guerra, y servirnos de ellas para lo mismo.

Es natural, por lo que dices, añadió.

Tal vez, proseguí, parezcan ridículas y desacostumbradas muchas cosas de las dichas, si se practican como se ha dicho.

Y mucho, dijo.

¿Qué es, añadí, lo más ridículo de todo ello? ¿O no está claro ser el que las mujeres, desnudas, se ejerciten desnudas en las palestras junto a los varones, no sólo las jóvenes, sino aun las viejas, cual lo hacen en los gimnasios los viejos,
b cuando, arrugados ya y no agradables de ver, les da, no obstante, por acudir a los gimnasios?

¡Por Júpiter!, dijo; porque tal cual están las cosas parecería evidentemente ridículo.

Pues bien; ya que, proseguí, nos hemos metido a hablar no hemos de temer las burlas de los graciosos, digan lo que
c dijeren respecto de ese cambio en cuanto a gimnasios, música y, no menos, en cuanto a tenencia de armas y montar a caballo.

Hablas correctamente, dijo.

Mas puesto que hemos comenzado a hablar, vayamos a
lo más duro de la ley, pidiéndoles a los tales que no «hagan
lo suyo», sino lo tomen en serio y recuerden que, no hace
mucho tiempo, desde que les parecía a los griegos feo-y-
vergonzoso, lo que aun hoy se lo parece a la mayoría de los
d bárbaros: ver desnudos a los hombres; mas cuando primero
los cretenses comenzaron con gimnasios, y después los espar-
tanos, los chistosos de entonces podían tomar todo esto a
comedia. ¿O no crees?

Yo, sí, por cierto.

Mas cuando, creo, a los que se ejercitaban les resultó
evidentemente mejor hacer todo eso desnudos en vez de
encubiertos, lo ridículo a los ojos se desvaneció bajo el poder
de lo mejor, tal cual lo declaraba la razón. Y quedó de mani-
fiesto ser un casquivano quien tiene por ridículo algo distinto
de lo malo; y que quien se mete a hacer reír mirando a cual-
e quier espectáculo, cual ridículo —si no es el espectáculo de
lo insensato y malo— es que se interesa, al hacerlo, por otra
finalidad distinta de la del bien.

De todo en todo así es, dijo.

IV. Pues bien: ¿no nos hemos de convenir, primero,
acerca de esto: si es posible o no, y darlo a discusión —sea
de quienquiera ponerlo en duda o por ganas de bromear
o en serio—, si es capaz la naturaleza humana de la hembra
453a de tomar parte con la del género masculino en todos los tra-
bajos, o ni en uno; o si lo es para algunos sí, para otros no,
y a cuál clase de ellos pertenece precisamente el de la guerra?
Quien así tan bellamente comience, ¿no es verosímil que
bellísimamente termine?

Y mucho.

¿Quieres, pues, proseguí, que nosotros nos pongamos
a dudar entre nosotros en favor de ellos a fin de que no sitie-
mos, cual ciudad vacía, la de la otra sentencia?

b Nada lo impide, dijo.

Hablemos, pues, en favor de ello: "No hace falta, Sócra-
tes y Glaucón, que otros pongan en duda lo nuestro, porque
vosotros mismos, al comenzar la fundación de la Ciudad que

fundasteis, convinisteis en que era preciso que cada uno hiciera, según su natural, su propio quehacer".

Convinimos en ello, creo; pues ¿cómo no?

"¿No se diferencian grandísima y naturalmente mujer de varón?".

Pero, ¿cómo no se van a diferenciar?

"¿No habrá, pues, que ordenarles a cada uno obra dife-
c rente: la propia de su naturaleza?".

Pues, ¿cómo?

"¿Cómo, pues, no estáis ahora errando y diciendo lo contrario a vosotros mismos al afirmar que varones y mujeres han de hacer lo suyo, teniendo una naturaleza absolutamente diversa?". ¿Tienes, admirable, algo con qué defenderte contra esto?

Así, de repente, dijo, no es cosa sencilla; mas te pediré, te pido expliques en favor de nuestro razonamiento lo que tal vez es.

Esto es, añadí, Glaucón, esto y otras cosas tales lo que,
d viéndolo desde hace rato, me hacía temer y retenía de poner manos sobre esa ley acerca de la posesión y crianza de mujeres y niños.

No, ¡por Júpiter!, dijo, no parece cosa fácil.

Pues no, añadí; la cosa se ha así: si alguien cae en pequeña piscina o si cae a mitad del inmenso mar, ¿no menos se pone a nadar?

Y mucho.

Así que también nosotros hemos de nadar y tratar de salir a salvo del razonamiento, sea que esperemos nos tome sobre sí un delfín, o cualquier otro extraño medio de salvación.

e Parece, dijo.

Bien, pues, añadí, veamos si hallamos alguna salida.

Convinimos en que naturaleza diferente requiere ocupación diferente, y en que la naturaleza de la mujer es diferente de la del varón. Empero, afirmamos ahora que naturalezas diferentes han de tener las mismas ocupaciones. ¿Esto es lo que vosotros impugnáis?

Efectivamente.

454a ¡Peculiar poder, Glaucón, añadí, el de la arte contradictorera!

¿Cómo así?

Que, expliqué, me parecen caer en ella contra su voluntad muchos, y creerse que no disputan sino que dialogan por no poder, dividiendo según eídoses, considerar lo tratado, sino perseguir, apegándose al nuevo nombre, contradecir al locutor, sirviéndose de disputa, no de diálogo mutuo.

Efectivamente, dijo, tal pasa a muchos; pero, ¿va por nosotros esto mismo al presente?

De todo en todo, repliqué; y corremos el peligro de,
b involuntariamente, echar mano de la contradictorería.

¿Cómo?

En que a eso de "a la que no sea la misma naturaleza no han de atribuírsele las mismas ocupaciones" lo perseguimos, apegándonos al mero nombre de manera varonil y disputadora; mas no ponemos a consideración cuál es el eidos de lo de "diferente y de la misma naturaleza", ni dirigiendo la atención a qué definimos entonces cuándo hay que dar ocupaciones diversas a naturaleza diversa, y las mismas a la misma.

Pues no lo hemos puesto a consideración, dijo.

c Por lo cual, proseguí, es conveniente, al parecer, nos preguntemos a nosotros mismos si es la misma naturaleza o contraria la de calvos y melenudos; y, cuando hayamos convenido en que es contraria, si los calvos hacen de zapateros, no permitirlo a los melenudos; y, al revés, si los melenudos, no a los otros.

Ridículo fuera sin duda, dijo.

Mas, ¿por qué sería ridículo, proseguí, sino porque no pusimos entonces perfectamente qué era ser la misma, qué diferente, naturaleza, sino guardamos únicamente el eidos de semejanza en relación precisamente hacia las ocupaciones?
d Cual decíamos que un médico y uno que tenga espíritu médico tienen la misma naturaleza. ¿O no lo crees?

Yo sí, por cierto.

Mas, ¿es diversa la de médico y la de carpintero?

Absolutamente.

V. Si, pues, proseguí, apareciere que el género masculino y el femenino se diferencian respecto de arte o de otra ocupación, diremos que habrá de dársela a uno o a otro. Mas si apareciere que se diferencian precisamente en eso de
e que la hembra pare y el macho engendra, no diremos en modo alguno que quede demostrado el que respecto de lo que decimos se diferencia la mujer del varón, sino que continuaremos pensando haber de ocuparse de lo mismo nuestros guardianes y sus mujeres.

Y correctamente, dijo.

Después de lo cual exijámosle al contradictor que nos
455a muestre para qué arte u ocupación de las de Ciudad las disposiciones naturales no son las mismas, sino diferentes, en mujer y varón.

Es justo, pues.

Tal vez, cual tú decías un poco antes, diría también otro que no es fácil de responder así de sopetón de manera satisfactoria, mas no le es difícil en modo alguno a quien lo considere.

Lo diría tal vez.

¿Quieres, pues, que pidamos a quien en esto nos con-
b tradice que nos acompañe en nuestra demostración de que no hay ocupación peculiar de la mujer respecto de la administración de Ciudad?

Absolutamente.

Vamos, pues, le diremos, responde: ¿no llamarías precisamente a uno biendotado para algo, a otro maldotado para eso según que aquél aprendiera algo fácilmente y estotro dificultosamente? Y que aquél, después de breve aprendizaje, inventara algo más de lo que aprendió; ¿mas estotro, después de largo aprendizaje y cuidado, ni tan sólo conservara lo que aprendió?; que en aquél el cuerpo sirve perfectamente a
c la mente; ¿mas en el otro, se le opone? ¿Hay fuera de estas otras notas por las que definir al biendotado para cada cosa respecto del que no lo está?

Nadie dirá que haya otras, respondió.

¿Sabes de otra profesión humana en la que el género masculino supere en todo esto al femenino? ¿O nos dilatamos hablando de la arte textil, de la de pasteles y condimentos
d en los que, al parecer, el género femenino es algo, y en que ser vencido le resultaría lo más ridículo de todo?

Es verdad lo que dices, añadió; porque en todo eso, para decir lo que se dice, predomina en grande un género sobre el otro. Por cierto, muchas mujeres son, para muchas cosas, mejores que los varones; pero, en conjunto, es como lo dices.

Luego, querido, no hay oficio, dentro de la administración de Ciudad, que sea propio de la mujer por ser mujer ni del varón por ser varón; sino que, de manera semejante, están las dotes naturales distribuidas en ambos sexos; y, por naturaleza, la mujer toma parte en todos los oficios, y
e en todos el varón, aunque, en todo, sea la mujer más débil que el varón.

Absolutamente.

¿Así, pues, encargaremos de todo a los varones; mas de nada a las mujeres?

Y ¿cómo?

Porque hay, creo, afirmaremos, mujer dotada naturalmente para medicina; otra, no; y para la música; y otra, inmúsica.

Cierto.

456a ¿No hay una que es gimnasta y guerrera; mas otra, no guerrera, y sin amor a la gimnasia?

Yo lo creo así.

Pero ¿qué?; ¿alguna, filósofa o misósofa?; ¿y corajuda o sin coraje?

Las hay también en esto.

¿Hay, pues, también mujer guardiana; otra, que no? ¿No es por tales dotes naturales que hemos escogido a los varones para guardianes?

Por esas, ciertamente.

Luego respecto de la guardia de Ciudad, es una misma la naturaleza de mujer y de varón, sólo que es o más débil o más fuerte.

Es evidente.

b VI. Luego tales mujeres han de ser escogidas para cohabitar y coguardar con tales varones, ya que están biendotadas y son de la misma naturaleza que ellos.

Absolutamente.

Mas los mismos oficios, ¿no han de darse a las mismas naturalezas?

Los mismos.

Luego hemos llegado, tras una vuelta, a lo primero, y convenimos en no ser contranaturaleza el que las mujeres de los guardianes se den a música y gimnástica.

De todo en todo así es.

c Luego no pusimos de ley lo imposible ni algo parecido a piadosos deseos, puesto que pusimos de ley algo según naturaleza; más bien lo actual, que contra esto va, es contranaturaleza, al parecer.

Lo parece.

¿No era también de considerar si lo llamaríamos posible y mejor?

Pues sí.

¿Y que queda convenido ser posible?

Sí.

Y qué es lo mejor, ¿no nos queda el deber de convenirnos a continuación en ello?

Evidentemente.

Así que, para que una mujer resulte guardiana, no será una educación la que haga guardianes a los varones; y otra,
d la que a las mujeres, especialmente porque se halla en la misma naturaleza.

No otra.

¿Cuál es tu opinión respecto de esto?

¿De qué?

De suponer según tú haber un varón mejor, otro peor; ¿o tienes a todos por iguales?

En modo alguno.

Pues bien, en la Ciudad que hemos fundado, ¿crees que obtendremos sean los mejores guardianes los varones formados según la educación que describimos, o lo sean los zapateros educados en zapatería?

Ridícula pregunta, dijo.

e Lo comprendo, respondí. Pero ¿qué?; respecto de los demás ciudadanos; ¿no son aquéllos los mejores?

Con mucho.

Pero ¿qué?, sus mujeres, ¿no serán ellas también las mejores entre las mujeres?

Y mucho también, dijo.

¿Hay algo mejor para Ciudad que engendrarse en ella mujeres y varones, cuanto mejores mejor?

No lo hay.

¿Mas harán precisa y perfectamente eso música y gim-
457a nástica, adquiridas tal cual las describimos?

Pero, ¿cómo no?

Luego pusimos de ley algo no sólo posible sino aun lo mejor para Ciudad.

Así es.

Habrán, pues, de desnudarse las mujeres de los guardianes, ya que la virtud las recubrirá, en vez de los vestidos; y habrán de tomar parte en la guerra y demás guardias propias de la Ciudad, sin otro quehacer. Pero ha de darse de todo ello lo más ligero a las mujeres, y no a los hombres, por la debilidad de su género. En cuanto a varón que se
b ría a la vista de mujeres desnudas que hacen gimnasia para perfeccionarse en bien «corta no aún madura el fruto de lo ridículo»; no sabe, al parecer, ni de qué se ríe ni qué hace, porque bellísimamente se dice y se dirá precisamente que «lo útil es bello; mas lo perjudicial, feo».

De todo en todo así es.

VII. He aquí que, con esto, hemos cual escapado de la primera oleada, sin resultar del todo ahogados, diciendo y estableciendo que han de ser comunes todos los oficios a
c nuestros guardianes y guardianas; mas, ¿que el razonamiento concuerda mejor consigo mismo, al decir que es posible y útil?

Y de grande y no pequeña oleada escapaste, dijo.

No dirás que sea grande, añadí, cuando veas la siguiente.

Dila, véasela, añadió.

A ésta y demás leyes anteriores sigue, añadí, estotra:

¿Cuál?

Que tales mujeres, las de todos tales varones, todas sean comunes y ninguna cohabite en particular con ninguno; y los
d niños, a su vez, comunes: que ni el padre sepa cuál es hijo suyo ni el niño quién es su padre.

Cosa más difícil de aceptar es esta ley que aquélla, y lo referente a su posibilidad y utilidad.

No creo, proseguí, que haya mayores dudas respecto de la utilidad: de que no sea grandísimo bien el que sean comunes las mujeres y comunes los niños, en caso de que sea factible; mas pienso que sobre lo de posible o no surgirán máximas dudas.

e Sobre ambas, dijo, se dudaría mucho y bien.

Estás tratando, dije yo, de reunir razonamientos; mas yo pensaba escabullirme de uno de los dos, si te pareciera útil, restándome sólo el de sobre posibilidad o no.

Mas no se ocultó tu huida, dijo; da, pues, razón de ambos.

Soportaré el justo castigo, dije; hazme, con todo, este
458a favor: permitirme un regodeo, cual los perezosos de mente que suelen regodearse cuando pasean a solas. Porque los tales, antes de haber hallado la manera de obtener lo que anhelan, dejando aparte, para no causar la voluntad, eso de si posible o no, dan por hecho lo que quieren; disponen

ya sobre lo restante y se regocijan recontando lo que harán cuando se realice, volviéndose perezosos, y especialmente perezosa su alma que ya lo era mucho. Pues yo también me
b siento ya flojo, y deseo diferir para ulterior consideración eso de "si posible". Mas ahora, poniendo que sean posibles, consideraré, si lo consientes, cómo los gobernantes ordenarán lo que, llevado a la práctica sería lo más beneficioso de todo para la Ciudad y los guardianes. Trataré, contigo, de examinarlo primero; después, lo demás, si lo permites.

Pues lo permito, dijo; ponlo a consideración.

Creo, pues, proseguí, que si los gobernantes van a ser
c dignos del hombre, y parecidamente sus auxiliares, éstos estarán dispuestos a realizar lo ordenado; aquéllos, a ordenar; obedeciendo aquellos mismos las leyes en algo, en otras cosas imitándolas, en cuantas se las hayamos encomendado.

Es verosímil, dijo.

Pues bien: tú, el legislador, proseguí, así como escogiste a los varones, así también, escogiendo a las mujeres, les entregarás a ellos las por su natural más semejantes posible. Por participar de comunes cosa y mesa, y no poseer nada de nada
d en privado, vivirán juntos, y mezclándose, a la vez y por necesidad, en gimnasios y demás ejercicios guiados, por natural necesidad llegarán, tal creo, a unirse unos con otras. ¿No te parece digo cosas necesarias?

No con necesidad geométrica, respondió, sino con amorosa, que se da el caso de ser la más transverberante saeta para persuadir y arrastrar a la multitud de humanos.

VIII. Y mucho, añadí; mas, después de esto, Glaucón,
e dejar que se mezclen entre sí sin orden ni concierto, o que hagan cualquiera otra cosa no fuera ni piadoso en Ciudad de bienaventurados, ni lo van a permitir los gobernantes.

Porque no fuera justo, dijo.

Es evidente, pues, que, a continuación, haremos matrimonios, en lo posible cuanto más sagrados mejor. Y serían sagrados los más beneficiosos.

De todo en todo así es.

459a Pero, ¿cómo serán los más beneficiosos? Esto, dímelo tú, Glaucón, porque veo en tu casa perros de caza y gran cantidad de pájaros nobles. ¡Por Júpiter!: ¿te fijaste algo en sus acoplamientos y producción de crías?

¿En qué especialmente?, preguntó.

Primero de todo, aun siendo nobles, ¿no hay algunos que resultan mejores?

Los hay.

¿De todos por igual sacas crías, o te empeñas en que procedan sobre todo de los mejores?

De los mejores.

b Pero, ¿qué?: ¿de los más jóvenes o de los más viejos, o sobre todo de los maduros?

De los maduros.

Y si no los criaras así, ¿no crees que empeoraría grandemente el género de pájaros y de perros?

Yo sí, respondió.

Pero, ¿qué de caballos, añadí, y de los demás animales? ¿Se han de otra manera?

Absurdo será, respondió.

¡Caramba!, exclamé, querido compañero, ¡qué eminentes han de ser nuestros gobernantes si aun para el género de los humanos las cosas son así!

c Pues así son, dijo; pero ¿qué?

Que les será necesario, añadí, echar mano de muchos remedios. Para los cuerpos de quienes no piden remedios sino que quieren obedecer a una dieta, creemos basta con un médico, aun el más corriente. Mas cuando se haya de recetar medicamentos, sabemos que hace falta de médico, y del más decidido.

Es verdad. Pero, ¿por qué lo dices?

Por esto, respondí: corremos el riesgo de que los gober-
d nantes hayan de necesitar casi continuamente el servirse de mentiras y engaños en favor de los gobernados. Mas dijimos que todo esto hay que utilizarlo bajo eidos de medicamento.

Y correctamente, dijo.

En los matrimonios y procreación de hijos parece resulte precisamente esto correcto, y no en pequeño grado.

¿Cómo así?

Es preciso, proseguí, según lo convenido, que los mejores yoguen con las mejores cuantas más veces mejor; pero los maldotados con las maldotadas, lo contrario; y criar los hijos
e de aquéllos; no los de éstos, si el rebaño ha de ser excelentísimo. Y que todo esto, realizado, quede oculto para todos menos para los gobernantes mismos, si es que el rebaño de los guardianes ha de estar, sobre todo, libre de disensiones.

Correctísimo, dijo.

Pues bien: habráse de imponer por ley algunas fiestas en que se congreguen casaderas y casaderos, y sacrificios, e
460a himnos a componer por nuestros poetas, apropiados a los matrimonios futuros. En cuanto al número de matrimonios quede en manos de los gobernantes, para que mantengan sobre todo el mismo número de varones, teniendo presente guerras, enfermedades y casos tales, y que, en lo posible, nuestra Ciudad no se haga ni grande ni pequeña.

Correctamente, dijo.

Han de hacerse sorteos sutiles de modo que un maldotado encause, por cada coyunda, a la suerte, pero no, a los gobernantes.

Y mucho, dije.

b IX. Y a los que de entre los jóvenes resulten buenos en guerra u otros casos, hay que darles, además de honores y otras recompensas, una más frecuente licencia de acostarse con mujeres a fin de que, con tal pretexto, resulte de ellos gran sementera de hijos.

Correctamente.

En cuanto a los hijos, conforme vayan naciendo los recibirán funcionarios públicos establecidos para ello, sea de varones o de mujeres o de ambos sexos, porque las funciones son comunes a mujeres y a varones.

Sí.

c Es mi opinión que los hijos de los buenos, una vez recibidos en la casa-cuna, se los lleve a donde nodrizas que habitan fuera, en cierto barrio de la Ciudad; mas los de los maldotados, y si resulta deforme alguno de los otros, se los oculte, cual conviene, en lugar secreto e inaccesible.

Si, dijo, ha de ser puro el género de los guardianes.

Se ocuparán además de la alimentación; y llevando a
las madres a la casa-cuna cuando se sientan lactíplenas, se
d darán toda clase de trazas para que ninguna note cuál es el
suyo; y si no fueran capaces de amamantarlos, les proporcionarán otras que tengan leche; y cuidarán solícitamente, en estos casos, de que el tiempo de amamantar dure lo debido; y descargarán a nodrizas y criadas de vigilias y otros trabajos.

Gran comodidad en la maternidad, añadió, para las mujeres de los guardianes, a tenor de lo que dices.

Pues es conveniente, proseguí. Continuemos con lo propuesto. Dijimos que los hijos han de proceder de los maduros.

Es verdad.

e ¿No piensas conmigo que el tiempo justo de la madurez es veinte años para la mujer y treinta para el varón?

De ellos, ¿cuáles?, dijo.

Para la mujer, respondí, comenzar a dar hijos a la Ciudad desde los veinte años a los cuarenta; mas para el varón, desde pasado «el ápice extremo de la carrera»; desde él, que engendre para la Ciudad hasta los cincuenta y cinco años.

461a Tal es, para ambos sexos, dijo, el ápice de cuerpo y de mente.

Si, pues, alguien, de mayor edad, o de menor, se mete
a engendrar para la comunidad, afirmaremos que tal yerro
no es ni piadoso ni justo, por crearle a la Ciudad un hijo
que, al entrar de matute en ella, no nacerá a tono con los
sacrificios y plegarias que sacerdotisas y sacerdotes y la Ciudad
entera hacen en favor de cada matrimonio: que de buenos
nazcan siempre mejores hijos y de útiles otros más útiles;
empero, estotro habrá sido engendrado a oscuras y en terrible
b intemperancia.

Correctamente, dijo.

La misma ley, continuó, para el caso de que alguno de los aún en edad de procrear se ayunte, sin unirlos el magistrado, con una mujer en edad, porque afirmaremos que está trayendo a la Ciudad un hijo bastardo, sin esponsales y sin consagración.

Correctísimo, dijo.

Mas cuando, tal pienso, las mujeres y los varones pasen de la edad de procrear, les dejaremos que ellos se ayunten a quien quieran, a excepción de hija, madre, hijas de hijas y ascendientes de la madres; y a las mujeres, lo mismo, excep-
c tuando hijo, padre y descendientes y ascendientes de ellas. Mas dándoles en esto licencia, han de empeñarse sobre todo en no traer a la luz, caso de concebirse, ninguna criatura; mas en caso de que llegare, hacerse cuenta de que no hay para el tal crianza oficial.

También esto está ajustadamente dicho, añadió. Mas,
d ¿cómo discernirán unos de otros padres e hijas y lo demás de que hablabas?

No habrá cómo, dije; mas, a partir del día en que uno de los guerreros sea novio, cuantos hijos nazcan después de ese día en el décimo o séptimo mes, llamará a todos ellos: a los varones, "hijos"; a las hembras, "hijas"; y ellos y ellas, a él "padre"; y parecidamente a los hijos de éstos y éstas, "hijos de hijos". Mas a los nacidos dentro del tiempo en que las madres y padres de ellos procreaban, llamarán "her-
e manas y hermanos"; de esta manera, lo que estábamos ahora diciendo, que no haya ayuntamiento entre ellos. Mas la ley dará permiso para cohabitar a hermanos y hermanas, si la suerte les cae y la Pitia lo admite.

Correctísimamente, dijo.

X. Tal será, Glaucón, y de tal manera, para los guardianes de la Ciudad la comunidad de mujeres y de hijos. Que sea consecuente con lo restante del régimen político y, con mucho, lo mejor, es lo que hace falta, después de aquello, reforzar con razonamiento. ¿O cómo lo haremos?

462a Así, ¡por Júpiter!, dijo.

Pues, ¿no ha de ser el principio de nuestro acuerdo éste: explicarnos a nosotros mismos y decir cuál tenemos por máximo bien para la organización de la Ciudad, mirando al cual debe el legislador imponer las leyes; y cuál, el máximo mal; después, poner a consideración si lo que hemos descrito nos coajusta con las huellas de lo Bueno; y nos desajusta, de las de lo malo?

Esto más que nada.

¿Tenemos por el mal mayor para Ciudad el que la escinde
b y hace de una muchas? ¿O por el bien mayor el que la coligue y haga una?

No tenemos.

Pues bien: la comunidad de placer y pena, ¿no coliga, sobre todo, cuando todos los ciudadanos se alegran y apenan igualmente de los mismos éxitos y desgracias?

De todo en todo, respondió.

Mas el particularismo en todo eso disuelve, cuando unos exageradamente sufren o se regocijan de los mismos sucesos
c de la Ciudad y de quienes en ella están.

Pero, ¿cómo no?

Pues bien: ¿no proviene precisamente eso de que se pronuncian a la vez en la Ciudad frases como "lo mío, lo no mío"? ¿Y por la misma manera respecto de lo ajeno?

Efectivamente así es.

Mas cualquier Ciudad en que la mayoría diga "lo mío y lo no mío" respecto de lo mismo y de la misma manera, ¿no está administrada, precisamente ella, de la mejor manera?

Y mucho, por cierto.

¿Y qué de la que se aproxime cuanto más mejor al individuo humano? Cuando, por ejemplo, el dedo de alguien recibe un golpe, la comunidad entera, que se extiende desde el cuerpo hasta el alma, dando una orden el de gobernante
d en ella, lo siente y conduélese, a la vez, toda entera por la pena de una parte; y así decimos que al hombre le duele el dedo; y respecto de cualquier otra parte del hombre, la misma

razón: que el hombre sufre por el padecimiento de una parte y se deleite por el alivio de ella.

Es la misma razón, dijo; y en cuanto a eso que preguntas, la Ciudad mejor regida se administra de una manera cuanto más próxima al individuo mejor.

Así que al pasarle, creo, cualquier cosa, buena o mala,
e a uno de los ciudadanos, dirá sobre todo una tal Ciudad que es a ella a quien le pasa, e íntegra se alegrará o apenará.

Necesariamente, la bien regulada, dijo.

XI. Tal vez sería ya tiempo, proseguí, de que volvamos a nuestra Ciudad, y de considerar, respecto de lo convenido según el razonamiento, si lo posee sobre todo ella; y si otra, mejor.

Pues ha de hacerse, dijo.

463a Pues ¿qué?: ¿Hay en las demás Ciudades gobernantes y pueblos?; ¿los hay también en ésta?

Los hay.

Se llamarán todos ellos, unos a otros, "ciudadanos".

Pero, ¿cómo no?

Mas, aparte de eso de "ciudadanos", ¿qué nombre da el pueblo en las demás a los gobernantes?

Por cierto que en las más, el de "déspotas"; pero en las democráticas, ese mismo nombre: ¿el de "gobernantes"?

Mas en nuestra Ciudad, ¿además de "ciudadanos", qué dice el pueblo son los gobernantes?

b Salvadores y defensores, dijo.

Y éstos, ¿qué, respecto del pueblo?

Asalariados y alimentados por él.

Pero y en las demás Ciudades, ¿qué nombre dan los gobernantes a sus pueblos?

El de esclavos, dijo.

Y ¿los gobernantes entre sí?

Cogobernantes, dijo.

Pero, ¿y los nuestros?

Coguardiantes.

Puedes decirme, respecto de los gobernantes en las demás Ciudades, si uno puede llamar de entre los cogobernantes a uno pariente; a otro, extraño.

Los hay y muchos.

¿Así que al pariente lo tendrá por, y dirá de él que es
c algo, suyo; mas al extraño, como no suyo?

Así.

Pero, ¿qué para ti respecto de los guardianes? Hay alguno que tenga por, y diga de uno de los coguardianes que es extraño.

En modo alguno, dijo; porque con cualquiera que se encuentre pensará encontrarse o con hermano o hermana o padre o madre o hijo o hija o con alguno de sus descendientes o de sus progenitores.

Bellísimamente dicho, añadí. Pero respóndeme además a esto: ¿les impondrás por ley tan sólo el empleo de los nombres familiares, o el hacer todas las acciones correspondientes a los nombres; respecto de los padres, cuanto la ley sobre padres manda: reverencia, cuidados y debida obediencia
d a progenitores; de manera que, si hiciere algo diferente de esto, nada de bueno le vendrá ni de dioses ni de hombres, por no obrar ni piadosa ni justamente? ¿Estas u otras diferentes sentencias, proferidas por todos los ciudadanos, han de resonar inmediatamente en los oídos de los niños, cual himnos, acerca de quienes se les declare ser sus padres y sus demás parientes?

e Estas precisamente, dijo; porque sería ridículo si, sin obras, los nombres familiares estuvieran tan sólo en las bocas.

Luego, de entre todas las Ciudades, en ésta resonará a coro, cuando a uno le vaya bien o mal, la frase que acabamos de decir: "a mí me va bien, o a mí me va mal".

Verdaderísimo, dijo.

464a Pues bien: ¿no decíamos que, a tenor con esta definida opinión y frase, se acompañen en común placeres y penas?

Y lo dijimos correctamente.

Pues bien: ¿no tendrán, sobre todo, en común nuestros ciudadanos eso que llamarán "mío"? Y, teniendo eso en común, ¿tendrán parecidamente en comunidad total penas y placeres?

Y mucho.

¿No es, pues, la causa de esto, además de lo restante de la constitución, la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes?

Mucho, y aun muchísimo, dijo.

b XII. Pues bien: convinimos en que éste precisamente era el máximo bien para Ciudad, al comparar Ciudad bien administrada con un cuerpo respecto de cómo se comporta en cuanto a dolor y placer de una parte suya.

Y correctamente convinimos en ello, dijo.

Luego ha quedado patente que la causa para la Ciudad de tal máximo bien es la comunidad de hijos y mujeres entre los auxiliares.

Y mucho, dijo.

Y convinimos además con lo anterior, porque dijimos que no han de serles de propiedad privada ni casas ni tierra ni posesión alguna, sino, recibiendo cual salario por su guarda
c la alimentación, gastarán todo en común, si han de ser, en realidad de verdad, guardianes.

Correctamente, dijo.

Lo anteriormente dicho y lo dicho ahora, ¿no hace aún más lo que digo: que sean verdaderos guardianes, y que no escindan la Ciudad, dando el nombre de "mío", uno a una cosa; otro, a otra; llevándose uno a la casa propia lo que
d pueda poseer aparte de los demás; y otro, a la suya propia, poseyendo mujer e hijos diferentes que, siendo propios, le den placeres y dolores propios? Mas si tienden todos a lo mismo con unidad de opinión sobre lo propio, ¿no compartirán en lo posible penas y placeres?

Efectivamente así es, dijo.

Pero ¿qué?: procesos judiciales y acusaciones mutuas, ¿no desaparecerán sin más porque, por decirlo así, no poseen ellos nada propio fuera de su cuerpo, y lo demás es común?
e De lo cual resultará no haber entre ellos discusiones de esas que surgen entre los hombres por poseer dineros, hijos y parientes.

Por gran necesidad desaparecerán, dijo.

Y por cierto no habrá entre ellos justamente juicios ni por violencias ni por maldades. Afirmaremos que defenderse los de una edad con los de la misma es bello y justo, estableciendo cual necesario el cuidado de los cuerpos.

Correctamente, dijo.

465a. Y esto tiene de bueno, añadió, esta ley que si, por acaso, uno se encoleriza con otro, satisfaciendo la cólera, entonces mismo pasará menos a mayores disensiones.

Pues así es.

Se ordenará además que el más viejo gobierne y castigue a todos los más jóvenes.

Está claro.

Además: que, a no ser lo ordenen los gobernantes, uno más joven no ose hacer violencia jamás ni pegar, como es natural, a uno más viejo; mas ni faltarle al respeto de otra manera, pienso, porque son suficientes para impedirlo un par de guardianes: temor y reverencia; reverencia que refrena de poner las manos sobre quienes son cual padres; temor,
b de que vayan en auxilio del atacado los demás; unos, por ser cual hijos; otros, cual hermanos; otros, cual padres.

Así pasará, dijo.

¿De todos modos las leyes aportarán paz mutua a tales varones?

Y mucha, dijo.

Mas si ellos no se dividen en facciones, no hay que temer que el resto de la Ciudad se escinda en ellas, ni contra ellos ni ellos entre sí.

Pues así es.

Respecto de males pequeñísimos, de los que se libra-
c rían, casi no vale la pena ni aun de hablar: adulancias a los ricos, apuros de los pobres y padecimientos que pasan en la crianza de los hijos, apuros económicos por el necesario sustento de los familiares: tomar prestado, negar deudas, aprovisionarse como sea y ponerlo en manos de mujeres y servicio, entregárselo a administrar, y tantas y tantas cosas, querido,
d que en esto pasan, patentes, innobles y nada dignas de mencionarse.

XIII Patentes, dijo, aun para un ciego.

Libres de todo esto, vivirán aun una vida más feliz que la que viven los vencedores en Olimpia.

¿Cómo?

La felicidad de éstos es una parte pequeña de la que aquéllos tienen. Porque la victoria de aquéllos es más bella que la de éstos, y la manutención que del pueblo reciben es más completa, porque vencen con una victoria que es salvación de la Ciudad entera; nutrimento y todo lo demás de
e que necesita la vida recíbenlo ellos y sus hijos; aún en vida cólmalos su Ciudad de premios y, una vez muertos, dales la debida sepultura.

Mucho y bellamente debida, dijo.

Recuerda, proseguí, que, anteriormente, no sé las palabras de quién nos reprochaban de no hacer bienaventurados
466a a los guardianes, quienes pudiendo tener cuanto tienen los demás ciudadanos, nada tenían. Pero nosotros dijimos entonces que, en su oportunidad, lo reconsideraríamos; que, por el momento, estábamos haciendo guardianes a los guardianes; y a la Ciudad, lo más bienaventurada posible; mas que eso de "bienaventurado" no lo determinaríamos mirando en ella a una sola clase.

Me recuerdo, dijo.

Pues bien, ahora nos pareció evidente que la vida de los auxiliares era con mucho más bella y mejor que la de los vencedores en Olimpia; ¿nos parecerá de algún modo com-

b parable con la vida de los zapateros, de los otros artesanos
y con la de los agricultores?

No me lo parece, dijo.

Por cierto que lo que allá se dijo, justo es se lo repita aquí:
que si el guardián intenta hacerse bienaventurado de modo
que ya no sea guardián, ni le satisfaga una vida así de mori-
gerada, segura y, como nosotros afirmamos, justa, sino que
una opinión insensata y de jovenzuelo acerca de bienaventu-
c ranza tiéntale a emprender hacer, cuanto más pueda mejor,
suyo todo lo que haya en la Ciudad, conocerá cuán sabio
era, en realidad, Hesíodo al decir «de alguna manera la
mitad es mayor que el todo».

Si sigue mi consejo, dijo, se quedará en tal vida.

¿Luego admites, proseguí, la comunidad de mujeres
entre tales varones, tal cual la explicamos, tanto acerca de
educación de los hijos como de guardia de los demás ciu-
dadanos; que ellas permanezcan en la Ciudad, vayan a la
d guerra y hayan de compartir la guardia y la caza cual perros
y tomar parte en todo y de todas las maneras, en lo posible,
y que, haciendo esto, obrarán bellísimamente y no contra
naturaleza: la de hembra respecto de la de macho, en las
cosas en que ambos nacieron para mutua comunidad?

Lo admito, dijo.

XIV. ¿Queda, pues, proseguí, por deslindar si es
posible que entre los hombres, cual lo es entre los demás
animales, se engendre tal comunidad y de qué manera sea
ello posible?

Te me adelantaste, dijo, hablando de lo que iba a
e someterte. Acerca de lo de la guerra, creo, dije, es claro de
qué manera la harán.

¿Cómo?, preguntó.

Irán a campaña en común; y además llevarán a la guerra
a aquellos de los hijos que sean robustos, a fin de que, cual
los de los otros artesanos, contemplen lo que, cuando lleguen
a grandes, habrán de hacer. Además de verlo, que ayuden y
467a sirvan en todo lo referente a la guerra, y cuiden de padres
y madres. ¿No has notado en las demás artes cuán grande

tiempo, por ejemplo, los hijos de los alfareros, mientras ayudan, miran antes de poner ellos manos en la obra de alfarería?

Y mucho.

Pues bien, ¿han ellos de educar de más cuidadosa manera que nuestros guardianes a sus hijos por experiencia y contemplación de lo a hacer?

Ridículo, por cierto, fuera, respondió.

Pues bien: todo animal pelea especialmente bien presentes
b sus crías.

Así es. Pero, Sócrates, no es pequeño el peligro si sucumben, cosa frecuente en guerra, de que, además de ellos, hagan perecer a los hijos, e imposible el que la Ciudad se recupere.

Verdad dices, añadí. Pero, ¿crees que lo primario es procurar no correr jamás peligro?

En modo alguno.

Pero ¿qué? Si se ha de correr alguna vez peligro, ¿no es cuando los exitosos resultan mejorados?

Evidentemente.

c ¿Pero tienes por pequeña diferencia, y que no vale la pena de correr peligro, el que contemplen, o no, todo lo de guerra niños que han de ser varones precisamente guerreros?

No; hay gran diferencia en el caso de que hablas.

Luego hay que comenzar por hacer que los niños contemplen la guerra; mas cuidando de su seguridad; y todo irá bellamente. ¿Es así?

Sí.

Pues bien, proseguí; primero sus padres no serán, en cosas de hombres, ignorantes, sino conocedores de cuáles
d campañas guerreras son peligrosas o no.

Es verosímil, dijo.

Luego los llevarán a las unas; pero evitarán bien las otras.

Correctamente.

Y por comandantes, añadí, no les pondrán los más flojos, sino los que, por experiencia y edad sean jefes y pedagogos competentes.

Es lo conveniente.

Pero, diremos: muchas cosas pasan a muchos contra lo que uno cría.

Muchas realmente.

Para las tales, querido, es preciso que el niño tenga alas para que, si hiciera falta, alados huyan velozmente.

e ¿En qué sentido lo dices?, añadió.

En el de hacerlos montar, dije, a caballo desde jovenzuelos e, instruidos en cabalgar, llevarlos a ver el espectáculo en caballos no briosos ni belicosos, sino bien veloces de pies y dóciles a rienda. Así contemplarán bellísimamente su futura obra, y, si hiciera falta, de manera más segura se pondrán
468a a salvo, siguiendo a los jefes de mayor edad.

Me parece hablado correctamente, dijo.

Pero, y respecto de la guerra: ¿cómo han de portarse entre sí los soldados, y respecto de los enemigos? ¿Me parece correcto o no esto?

Di qué, añadió.

Si alguno, expliqué, abandona las filas o arroja las armas o hace, por malo, algo de eso, ¿no hay que deponerlo a artesano o agricultor?

Absolutamente.

Mas al cogido vivo por los enemigos, ¿no hay que darlo
b cual don a los captores, presa a su gana?

Efectivamente.

Mas al distinguido por su valentía, ¿no te parece que, primero, ya en campaña han de coronarlo por turno sus compañeros de armas, muchachos y niños? ¿O no?

A mí sí, ciertamente.

Pero ¿qué?: ¿darles la mano?

También esto.

Mas estotro, añadí, ya no te lo parecerá:

¿Qué?

Besar y ser besado por cada uno.

Esto sobre todo, dije; y añado en la ley que, mientras se hallen en tal campaña, a nadie le sea lícito rechazar a
c quien quiera besarlo, a fin de que si, por caso, alguno está enamorado de varón o hembra, se anime más a ganar los premios a la valentía.

Bellamente, dije; porque ya se dijo que, siendo bueno, tendrá listos más matrimonios que los otros, y más frecuentes elecciones sobre ellos que sobre otros recaerán, a fin de que nazcan cuantos más mejor de tal calidad. Se dijo ya. Lo dijimos, añadió.

XV. Mas, según Homero, es de justicia honrar de
d entre los jóvenes a cuantos sean valientes, porque dice Homero que a Ayax, por distinguido en la batalla, se le recompensó con bien ancho lomo, por ser tal honor adecuado a varón en flor de edad y valeroso, honrándolo con ello y a la vez aumentándole el vigor.

Correctísimamente, dijo.

En esto, pues, añadí, seguiremos a Homero. Y por esto nosotros, en sacrificios y todos los actos tales honraremos a los bien valientes en la medida en que se hayan mostrado buenos con himnos y con lo que se acaba de decir. Pero además, con asientos de honor, carnes y copas llenas para
e que, junto con honrarlos, robustezcamos a los varones y mujeres bienvalientes.

Bellísimamente hablado, dijo.

Sea; de entre los muertos en campaña, de quien termine su vida con buena fama, ¿no diremos ante todo que pertenece a la raza de otro?

Eso, sobre todo.

Pero, ¿no creeremos a Hesíodo en que, cuando algunos de tal raza mueran,

469a *resulten daimonios sagrados, supraterrenos, excelentes, defensores, guardianes de los loquentes hombres?*

Pues le creeremos.

¿Consultaremos al dios cómo y con qué distinciones habrá que enterrar a tales daimonios y divinos varones, y lo haremos precisamente de la manera conforme al oráculo que él nos dé?

¿Cómo no va a ser así?

Y en lo futuro cuidaremos y veneraremos sus tumbas
b cual las de daimonios. La misma ley valdrá cuando termine por vejez o otro modo su vida cualquiera que se juzgue haber sido durante ella distinguidamente bueno.

Pues es justo, dijo.

Pero, ¿qué, respecto de los enemigos?, ¿cómo se portarán nuestros soldados?

¿En qué?

Primero, acerca de la esclavitud: ¿crees justo el que griegos esclavicen ciudades griegas? O, en lo posible, no incitar a eso a las otras Ciudades, y acostumbrarlas a respetar la raza griega, —buena prevención esta contra la esclavitud bajo
c poder de los bárbaros.

De todo en todo, dijo, es preferible prevenirlo.

¿Luego nosotros no tendremos esclavo griego, y a los demás griegos aconsejaremos eso mismo?

Absolutamente, dijo. Mejor fuera volvernos contra los bárbaros, y no irnos nosotros a las manos.

Pero, ¿qué, añadí, de despojar a los muertos, una vez vencidos? Claro, de las armas, sí. ¿Está bellamente hecho?
d ¿No les resulta esto a los cobardes un pretexto para no ir al combate, cual si cumplieran con un deber mientras merodean al derredor del muerto? Por tal rapacidad se han perdido muchos ejércitos.

Ciertamente muchos.

Despojar a un muerto, ¿no te parece innoble y avaricioso y cosa de mujerzuelas, y pequeñez mental el tener por

enemigo al cuerpo de un muerto, cuando el enemigo ha volado, dejando abandonado aquello con que peleaba? ¿O crees hay
e alguna diferencia entre los que hacen tal cosa y los perros que se enfurecen contra la piedra que les pegó, sin atacar al que se las tiró?

Ni aun pequeña, dijo.

Luego, ¿hay que ceder en eso de despojar a los muertos y en las prohibiciones de llevárselos?

Hay que ceder, sin duda, dijo, ¡por Júpiter!

XVI. Ni llevaremos, cual ofrenda, las armas a los templos, especialmente las de los griegos, si es que nos preo-
470a cupa algo la benevolencia hacia los demás griegos. Más bien temeremos que no sea una cierta profanación llevar al templo tales despojos de parientes, a no ser en caso de que el dios diga otra cosa.

Correctísimo, dijo.

Pero, ¿qué en cuanto a la devastación de la tierra griega e incendio de casas? ¿Harán, según tú, tal cosa los soldados contra los enemigos?

Más me agradaría oírte declarando tu opinión.

b Pues a mí, respondí, me parece que no se haga ninguna de las dos cosas, sino llevarse la cosecha del año. Y ¿por qué?, ¿quieres que te lo diga?

Absolutamente.

Me parece que, al modo como se denominan con dos nombres —con esos de "guerra" y "escisión"—, parecidamente son dos cosas, que versan sobre un par de diferencias. Llamo precisamente dos a lo familiar y congénere, por una parte; a lo extranjero y extraño, por otra. Pues bien: respecto de lo familiar, la enemistad para con los de la familia se llama "escisión"; respecto de los extranjeros, "guerra".

Y no dices nada fuera de lo normal, añadió.

c Ve también si digo según lo normal estotro; porque afirmo que la raza griega es de la misma familia y procedencia; mas es extraña y extranjera respecto de la raza bárbara.

Bellamente, dijo.

Luego cuando peleen griegos contra bárbaros o bárbaros contra griegos afirmaremos que se hacen "guerra" y son "enemigos" por naturaleza; y a tal enemistad hay que llamarla "guerra". Mas cuando griegos contra griegos hacen tal cosa, son, naturalmente, amigos, mas entonces está Grecia enferma
d y escindida; y tal enemistad ha de llamarse "escisión".

Convengo contigo, dijo, al pensar así.

Considera, pues, que en la escisión de que acabamos de hablar, cuando surge y desciende a la Ciudad, si unos desbaratan los campos de los otros e incendian las casas, ¡qué funesta te parece tal escisión!, y que ninguno de ellos es amante de la patria, porque, de serlo, no se atreverían a desgarrar
e a nodriza y madre. Lo moderado es llevarse la cosecha de los vencidos los vencedores y pensar que habrán de reconciliarse y no siempre estar en guerra.

Es mucho más benigno pensar de esta manera que de la otra.

Pero, ¿qué?, dijo, la Ciudad que fundas, ¿no será griega?

Ha de serlo, respondió.

¿Serán, pues, buenos y benignos?

Y mucho.

Pero, ¿no, amigos de los griegos?, ¿ni tendrán a Grecia por de la familia ni participarán de los ritos sagrados de ellos?

Y mucho.

471a Así pues, a la disensión respecto de los griegos, por ser familiares la considerarán "escisión"; y no la denominarán "guerra".

Pues no.

¿Luego reñirán como quienes se habrán de reconciliar?

Pues sí, ciertamente.

Por ser correctores de ellos y no enemigos, ¿los corregirán benévolamente, no castigándolos con servidumbre y destrucción?

De esta manera, dijo.

Luego ni, por ser griegos, devastarán la Grecia ni pondrán fuego a las casas ni tendrán en cada Ciudad a todos por enemigos suyos: a varones, mujeres y niños, sino por
b enemigos constantes a pocos: los causantes del diferendo. Y por esto mismo no querrán devastar su tierra, por ser amigos los más; ni derruir las casas, sino llevarán el diferendo hasta el punto en que los causantes se vean forzados por los padecimientos de los incausantes a dar la debida satisfacción.

Concedo, dijo, que así hay que comportarse con contrarios que sean conciudadanos nuestros; mas respecto de los bárbaros, como ahora se comportan entre sí los griegos.

c Pongamos, pues, esto por ley a los guardianes: ni devastar la tierra ni incendiar las casas.

Pongámoslo, dijo; y que así está bellamente hecho esto y lo anterior.

XVII. Pero me parece, Sócrates, que si se te deja que hables de esto, jamás te recordarás de lo que para hablar de todo esto anteriormente descartaste: lo de que sea posible tal régimen político y de qué manera sea posible. Porque, si se realizare, le vendrían a la Ciudad en que se realizara todos los bienes. Y además añado yo lo que tú dejaste: que guerrearían mejor contra los enemigos al no abandonarse en
d modo alguno unos a otros, por reconocerse y llamarse con esos nombres de hermanos, padres e hijos. Mas si también la mujer los acompañara en la guerra, sea en la misma fila, sea estacionada en la retaguardia para hacer miedo a los enemigos, y si se presenta alguna necesidad de socorro, sé bien que de esta manera resultarían invencibles. Y estoy
e viendo cuántos otros bienes tendrían en casa, de los que no se ha hablado. Mas puesto que convengo en que habría tales bienes, y miles de miles de otros, si tal fuera el régimen político, no hables más de él, sino tratemos de convencernos ya a nosotros mismos precisamente de esto: que es posible y cómo es posible; y dejemos correr lo demás.

472a De sopetón, repliqué, hiciste contra mi razonamiento algo así como una irrupción, y no te compadeces de mis vacilaciones. Porque no sabes que, habiendo escapado a duras

penas de las dos oleadas, me empujas a la mayor y más dificultosa de las tres oleadas; que, cuando la veas y digas, me tendrás gran compasión; que con razón me retraía y temía hablar y emprender poner a consideración razonamiento tan contra-la-opinión.

Cuanto más de esto hables, dijo, menos te nos escaparás
b de hablar sobre de qué manera es posible tal régimen político. Habla, pues, y no lo dilates.

Pues bien, proseguí; primero, es preciso recordarse de que, investigando qué son justicia e injusticia hemos llegado a esto.

Es preciso; mas, ¿qué es eso precisamente?, dijo.

Nada. Pero si hallamos qué es Justicia, ¿juzgaremos que el varón justo no ha de diferenciarse en nada de ella, sino
c ser de toda manera tal cual es Justicia? ¿O nos contentaremos con que se acerque a ella lo más posible y participe de ella mucho más que los demás hombres?

Así, dijo; nos contentaremos.

Luego para tener un paradigma, añadí, investigábamos qué es la Justicia misma, y qué el varón perfectamente justo, si existiera; y cuál sería en caso de llegar a serlo; y, a su vez, la injusticia y el injustísimo, a fin de que, puesta en ellos la mirada a ver cuál nos parece haberse respecto de bienaventuranza o lo contrario, nos veamos forzados a con-
d venirnos en que quien se les asemeje más tendrá también una suerte lo más semejante a la de ellos; mas no lo investigábamos para demostrar que es posible el que se realice.

Es verdad precisamente lo que dices, añadió.

¿Piensas, pues, que un pintor es menos bueno porque, habiendo delineado el paradigma de cuál sería el más bello de los hombres, y dádole al dibujo toda la perfección, no tuviera modo de demostrar que es posible llegue a ser real tal varón?

No, ¡por Júpiter!; no yo, dijo.

e Pues bien, ¿no afirmamos nosotros también haber hecho en palabras el paradigma de Ciudad buena?

Absolutamente.

¿Piensas que, por esto, hemos hablado nosotros menos bien, si no tenemos cómo demostrar que es posible fundar una Ciudad de la manera que se dijo?

No por cierto, respondió.

Pues bien: así es la verdad, proseguí. Pero si hay que continuar empeñándonos en darte gusto en eso de demostrar, sobre todo, de qué manera y hasta qué punto sería más posible el realizarlo, concédeme una vez más lo mismo para una tal demostración.

¿Qué?

473a ¿Es factible ejecutar algo tal como se lo dice? ¿O de natural la ejecución palpa menos la verdad que la dicción? ¿Y si a uno no se lo parece así? Mas tú lo admites así, ¿o no?

Lo admito.

Así que no me fuerces a que todo lo que hemos descrito en palabras tenga que sacarlo, todo enteramente, a la luz en la obra. Mas si fuéramos capaces de hallar la manera más aproximada posible a lo explicado de fundar Ciudad, afirma que habremos hallado cómo es posible se realice lo que
b exiges. ¿O no te contentarás si damos con ello? Que yo me contentaría, por cierto.

Pues yo también, dijo.

XVIII. Después de esto, al parecer, intentemos buscar y poner de manifiesto qué es lo que, actualmente, se hace mal en las Ciudades por no fundarse de esta manera; y que llegaría la Ciudad a tal tipo de régimen político transformando algo bien pequeño, sobre todo una cosa, si no dos. Mas, si esto no, a poquísimas en números y pequeñísimas en importancia.

c Pues que sea enteramente así, dijo.

Pues bien, proseguí, cambiando una sola cosa, me parece tener cómo demostraríamos se transformara algo por cierto no pequeño ni fácil, —mas posible.

¿Cuál?, dijo.

Llegue ya, proseguí, precisamente a lo que comparamos con la oleada mayor. Se lo dirá; aunque, sencillamente, vaya a sumergirnos en risa y mala fama algo así como una oleada de risotadas. Atiende a lo que voy a decir.

Dilo, añadió.

A no ser, proseguí, que o los filósofos lleguen a reinar
d en las Ciudades o los reyes y soberanos, así llamados ahora, lleguen a filosofar sincera y cabalmente, y coincidan en uno mismo poder político y filosofía, y se excluya a la fuerza a tantos que de natural están ahora yéndose a una sola de las dos, no hay modo de que cesen los males, querido Glaucón, ni en las Ciudades ni, creo, en el género humano; ni que este régimen político que, ahora, hemos descrito en
e palabras, llegue a nacer; y, en lo posible, vea la luz de Sol. Pero precisamente esto es lo que me ponía desde hace rato tanto recelo de hablar, al ver que, dicho, iría tanto tanto contra la opinión común, porque dificultoso es de ver el que no otro régimen la haría binaventurada ni en particulares ni en público.

Sócrates, dijo: ¡qué palabra y aserto soltaste! Dicho lo cual, piensa en que van sobre ti muchísimos, y no de los
474a cualesquiera de hoy, arrojando los vestidos, desnudos, echando mano del arma que por caso encontrasen; y así, corriendo en tropel a hacer quién sabe qué. De los cuales si no te defiendes con razones y huyes, con bromas reales pagarás la pena debida.

¿No eres, pues, tú, añadí, la causa de esto?

Bellamente lo estoy haciendo por cierto, dijo. Mas no por ello te traicionaré, sino te defenderé como pueda. Mas no puedo sino con benevolencia y admoniciones, y tal vez te responda más esmeradamente que otro alguno. Con tal
b asistente trata de demostrar a los desconfiados que las cosas son como las dices.

Trataré de ello, añadí, ya que me ofreces tan gran ayuda en el combate. Me parece, pues, necesario, si es que hemos de huir de quienes hablas, definirles a quiénes llamamos "filósofos", y nos atrevemos por ello a afirmar que deben gobernar, a fin de que, declarado eso, pueda uno defenderse,

c mostrando que a ellos toca, de natural, tratarse con la filosofía y mandar en Ciudad; pero a los otros, ni tratarse con ella, y seguir al comandante.

Es ya hora, dijo, de definirlo.

Bien pues, sígueme, por si de una u otra manera resulto comandante cabal.

Adelante pues, dijo.

¿Hará falta, proseguí, recordarte, o te recuerdas, de que cuando decimos amar algo, es preciso, en caso de decirlo correctamente, mostrar uno que ama de ello no una parte sí, otra no, sino abrazarlo entero?

XIX. Hace falta, dijo, al parecer, recordarlo, porque
d no lo acabo de entender.

A otro, Glaucón, proseguí, estaría bien decir lo que dices; mas a varón enamorado no le está bien el olvidar que todos los donceles en flor de edad muerden y conmueven, de una manera u otra, a varón enamorado y amante de ellos, teniéndose por dignos de solícitos cuidados y afectos. ¿No es así como obráis respecto de los bellos? Que sea uno chato; por serlo, llamándolo "gracioso", lo ensalzaréis; a otro, por lo de narigón, diréis ser "real"; al que de nariz mediana, que
e la tiene en el "justo medio"; a los negros, "varoniles de ver"; a los blancos, ser "hijos de dioses"; a los de "color de miel", ¿de quién crees ser invención tal nombre, sino de enamorado fácil de contestar y que lleva benévolamente la palidez si va con flor de edad? Y en una palabra excusáis con toda clase de excusas y soltáis cualquier vocablo, con tal de no
475a perder a ninguno de los en edad florida.

Si quieres, dijo, a costa mía hablar de que los enamorados hacen eso, lo concedo por gracia al razonamiento.

Pero ¿qué?, proseguí; ¿no ves que los amantes-del-vino hacen exactamente lo mismo?: que todo es buen pretexto para beberse todo vino.

Y mucho.

Y respecto de los ambiciosos, tal creo, ¿ves que si no pueden ser comandantes de ejército, mandan a un tercio de

ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ Ε 474 e

ἰδεῖν, λευκοὺς δὲ θεῶν παῖδας εἶναι· μελιχλώρους δὲ καὶ
τοὔνομα οἴει τινὸς ἄλλου ποίημα εἶναι ἢ ἐραστοῦ ὑποκορι-
ζομένου τε καὶ εὐχερῶς φέροντος τὴν ὠχρότητα, ἐὰν ἐπὶ
ὥρᾳ ᾖ; καὶ ἑνὶ λόγῳ πάσας προφάσεις προφασίζεσθέ τε
|| καὶ πάσας φωνὰς ἀφίετε, ὥστε μηδένα ἀποβάλλειν τῶν 475 a
ἀνθούντων ἐν ὥρᾳ.

Εἰ βούλει, ἔφη, ἐπ' ἐμοῦ λέγειν περὶ τῶν ἐρωτικῶν ὅτι
οὕτω ποιοῦσι, συγχωρῶ τοῦ λόγου χάριν.

Τί δέ; ἦν δ' ἐγώ· τοὺς φιλοίνους οὐ τὰ αὐτὰ ταῦτα
ποιοῦντας ὁρᾷς; πάντα οἶνον ἐπὶ πάσης προφάσεως ἀσπα-
ζομένους;

Καὶ μάλα.

Καὶ μὴν φιλοτίμους γε, ὡς ἐγᾦμαι, καθορᾷς ὅτι, ἂν μὴ
στρατηγῆσαι δύνωνται, τριττυαρχοῦσιν, κἂν μὴ ὑπὸ μεί-
ζόνων καὶ σεμνοτέρων | τιμᾶσθαι, ὑπὸ σμικροτέρων καὶ b
φαυλοτέρων τιμώμενοι ἀγαπῶσιν, ὡς ὅλως τιμῆς ἐπιθυ-
μηταὶ ὄντες.

Κομιδῇ μὲν οὖν.

Τοῦτο δὴ φάθι ἢ μή· ἆρα ὃν ἄν τινος ἐπιθυμητικὸν
λέγωμεν, παντὸς τοῦ εἴδους τούτου φήσομεν ἐπιθυμεῖν, ἢ
τοῦ μέν, τοῦ δὲ οὔ;

Παντός, ἔφη.

Οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν
εἶναι, οὐ τῆς μέν, τῆς δ' οὔ, ἀλλὰ πάσης;

Ἀληθῆ.

Τὸν ἄρα περὶ τὰ | μαθήματα δυσχεραίνοντα, ἄλλως τε c
καὶ νέον ὄντα καὶ μήπω λόγον ἔχοντα τί τε χρηστὸν καὶ
μή, οὐ φήσομεν φιλομαθῆ οὐδὲ φιλόσοφον εἶναι, ὥσπερ
τὸν περὶ τὰ σιτία δυσχερῆ οὔτε πεινῆν φαμεν οὔτ' ἐπι-
θυμεῖν σιτίων, οὐδὲ φιλόσιτον, ἀλλὰ κακόσιτον εἶναι.

1 μελιχλώρους in m. γρ. A : μελαγχλώρους codd. μελίχρους secundum Plut. || δὲ : τε δὲ F || 5 προφάσεις πάσας F || 475 a 9 γε om. F || b 2 ἐπιθυμηταὶ : -τέοι F || 5 δὴ : δὲ F || 9 φήσομεν σοφίας F || c 1 τε : δὲ F || 3 φήσομεν ... ὥσπερ om. F.

b él, y si no pueden ser honrados por los mayores y más venerables se contentan con ser honrados de otros más pequeños y unos cualquiera, por apetecer cualquier honor?

Efectivamente.

A esto, di sí o no: cuando decimos de alguien que apetece algo, ¿diremos que apetece el eidos íntegro o una parte de él sí; pero otra, no?

Integro, dijo.

Pues bien: ¿diremos que el *filósofo apetece la sabiduría*, una parte de ella sí, otra no, sino íntegra?

Es verdad.

c Luego de aquel a quien repugne aprender, especialmente si es joven y aun no tiene uso de razón para saber qué es lo bueno y qué no lo es, no diremos que sea ni amante-de-aprender ni amante-de-sabiduría; al modo que de aquel a quien repugnan los alimentos decimos que no tiene hambre ni apetece alimentarse; ni que sea glotón, sino inapetente.

Y lo diremos correctamente.

Pero de quien esté siempre dispuesto a gustar de toda enseñanza y se dé complacido a aprender y sea insaciable, ¿de éste precisamente diremos que es filósofo? ¿Es así?

d Y Glaucón respondió: luego muchos serán, y raros, los tales, porque todos los amantes de-espectáculos me parece son tales por gozarse en aprender, y los amantes-de-audiciones son demasiado raros para ser puestos entre los filósofos; por ganas, no querrían venir a oír razonamientos y conversación cual ésta; mas como si hubieran alquilado sus orejas para oír todos los coros de las dionisíacas, dan vueltas y vueltas
e para no perder uno de los que haya en ciudades o aldeas. Pues bien, ¿a todos éstos y a otros aprendices de tales cosa, y a los de artecillas, llamaremos "filósofos"?

En modo alguno, respondí, sino "parecidos a filósofos".

XX. Pero, ¿a quiénes, dijo, llamas "verdaderos"?

A los amantes-de-contemplar la verdad, respondí.

Esto es, ciertamente, lo correcto, dijo; mas, ¿en qué sentido lo dices?

ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ Ε 475 c

Καὶ ὀρθῶς γε φήσομεν.

Τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ' ἐν δίκῃ φήσομεν φιλόσοφον· ἦ γάρ;

Καὶ ὁ Γλαύκων ἔφη· Πολλοὶ ἄρα καὶ ἄτοποι | ἔσονταί d
σοι τοιοῦτοι. Οἵ τε γὰρ φιλοθεάμονες πάντες ἔμοιγε δοκοῦσι τῷ καταμανθάνειν χαίροντες τοιοῦτοι εἶναι, οἵ τε φιλήκοοι ἀτοπώτατοί τινές εἰσιν ὥς γ' ἐν φιλοσόφοις τιθέναι, οἳ πρὸς μὲν λόγους καὶ τοιαύτην διατριβὴν ἑκόντες οὐκ ἂν ἐθέλοιεν ἐλθεῖν, ὥσπερ δὲ ἀπομεμισθωκότες τὰ ὦτα ἐπακοῦσαι πάντων χορῶν περιθέουσι τοῖς Διονυσίοις οὔτε τῶν κατὰ πόλεις οὔτε τῶν κατὰ κώμας ἀπολειπόμενοι. Τούτους οὖν πάντας καὶ ἄλλους τοιούτων τινῶν | μαθητικοὺς e
καὶ τοὺς τῶν τεχνυδρίων φιλοσόφους φήσομεν;

Οὐδαμῶς, εἶπον, ἀλλ' ὁμοίους μὲν φιλοσόφοις.

XX Τοὺς δὲ ἀληθινούς, ἔφη, τίνας λέγεις;

Τοὺς τῆς ἀληθείας, ἦν δ' ἐγώ, φιλοθεάμονας.

Καὶ τοῦτο μὲν γ', ἔφη, ὀρθῶς· ἀλλὰ πῶς αὐτὸ λέγεις;

Οὐδαμῶς, ἦν δ' ἐγώ, ῥᾳδίως πρός γε ἄλλον· σὲ δὲ οἶμαι ὁμολογήσειν μοι τὸ τοιόνδε.

Τὸ ποῖον;

Ἐπειδή ἐστιν ἐναντίον καλὸν αἰσχρῷ, δύο αὐ||τὼ εἶναι. 476 a

Πῶς δ' οὔ;

Οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἓν ἑκάτερον;

Καὶ τοῦτο.

Καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν

9 φήσομεν : θησ. F || d 3 τῷ : τὸ F || 7 χορῶν : χωρῶν F || 9 πάντας : ἅπ. Theod. || ἄλλους : -λων F τοὺς ἄλλους Theod. || e 1 μαθητικοὺς A : μαθηματικοὺς A²F Clem. Cyr. Theod. || 2 τοὺς om. Clem. || φήσομεν : θήσ. F Clem. Theod. || 3 μὲν om. Theod. || φιλοσόφοις : -ους F || 10 1 δύο : ο ex ω fecit A || 476 a 4 et 5 καὶ τοῦτο. καὶ : τούτῳ καὶ F || 5 περὶ : π. δὴ F || 6 ἓν om. F.

En modo alguno, respondí, sería cosa fácil decirlo a otro; mas creo que tú me concederás esto:

¿Qué?

476a Que, por ser contrario lo Bello con lo Feo, son un par de dos.

Pero, ¿cómo no?

Sí, pues, son dos, ¿son también cada uno uno?

También esto.

Y respecto de Justo e Injusto, de Bueno y Malo, y de todos los eídoses, el mismo razonamiento: que cada uno es uno, él. Mas por dar la apariencia de comunicarse por doquier acciones, cuerpos, y entre sí, cada uno parece ser muchos.

Correctamente hablado, dijo.

Según esto, pues, proseguí, voy a separar: por una parte a los que tú llamabas "amantes-de-espectáculos, de artes
b y prácticos"; por otra, la que trata el razonamiento, a los que única y correctamente se denominaría "filósofos".

¿En qué sentido lo dices?, preguntó.

En el de que los amantes-de-oír y los amantes-de-espectáculos préndanse de las bellas voces, colores, figuras y de todo lo artísticamente elaborado con ellos; mas su mente resulta impotente para ver y prendarse de la naturaleza de lo Bello mismo.

Pues así pasa, ciertamente, dijo.

Mas los capaces de ir en pos de lo Bello mismo, y verlo
c en sí mismo, ¿no serían escasos?

Y mucho.

Pues bien, quien crea haber cosas bellas, mas ni crea haber lo Bello mismo ni se tenga por capaz de llegar a su conocimiento, ¿te parece que viva soñando o despierto? Considéralo: ¿consiste el soñar en esto precisamente: en tener, dormido o despierto, lo semejante, no por ser semejante, sino por ser el objeto mismo a que se parece?

Yo diría, respondió, que soñar es precisamente eso.

ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ Ε 476 a

ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

Ὀρθῶς, ἔφη, λέγεις.

Ταύτῃ τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, διαιρῶ, χωρὶς μὲν οὓς νῦν δὴ ἔλεγες φιλοθεάμονάς τε καὶ φιλοτέχνους καὶ πρακτικούς, καὶ χωρὶς αὖ | περὶ ὧν ὁ λόγος, οὓς μόνους ἄν τις ὀρθῶς b
προσείποι φιλοσόφους.

Πῶς, ἔφη, λέγεις;

Οἱ μέν που, ἦν δ' ἐγώ, φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τάς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χρόας καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι.

Ἔχει γὰρ οὖν δή, ἔφη, οὕτως.

Οἱ δὲ δὴ ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν καθ' αὑτὸ ἆρα οὐ σπάνιοι ἂν | εἶεν; c

Καὶ μάλα.

Ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων μήτε, ἄν τις ἡγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ δυνάμενος ἕπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν; Σκόπει δέ. Τὸ ὀνειρώττειν ἆρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορὼς τὸ ὅμοιόν τῳ μὴ ὅμοιον, ἀλλ' αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ᾧ ἔοικεν;

Ἐγὼ γοῦν ἄν, ἦ δ' ὅς, φαίην ὀνειρώττειν τὸν τοιοῦτον.

Τί δέ; ὁ τἀναντία τούτων ἡγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος | καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέ- d
χοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ αὖ καὶ οὗτος δοκεῖ σοι ζῆν;

Καὶ μάλα, ἔφη, ὕπαρ.

12 πρακτικοὺς: πραΰτ. F || b 4 που F: ποι A || 7 τὴν φύσιν: τὸν νοῦν WD².

Pero ¿qué?: quien tiene a lo Bello mismo por contrario
d a todo eso, y es capaz de percibirlo a él mismo y a sus participantes, y que no lo tiene a él por los participantes ni a los participantes por él; ¿te parece viva el tal despierto o dormido?

Y bien despierto, respondió.

¿Diríamos, pues, correctamente que su pensamiento, por serlo de un entendido, es conocimiento; mas que es opinión el del opinante?

Absolutamente.

Y ¿qué si se nos enfadara éste precisamente: el que decimos opinar, y no conocer, y pusiera en duda que decimos
e la verdad. Tendríamos modo de apaciguarlo y convencerlo amablemente, y sin que se note, de que no está sano?

Hay que hacerlo, dijo.

Pues bien, considera qué le diremos; o, si quieres, démoselos a entender diciéndole que, si sabe algo, no nos dará envidia sino veríamos complacidos que sabe algo. Pero responde a esto: el conocedor, ¿conoce algo o nada? En lugar de él respóndeme tú.

Responderé, dijo, que conoce algo.

¿Algo que está siendo o que no está siendo?

477a Algo que está siendo; porque, ¿cómo conocería lo que no está siendo?

Bástenos, pues, con esto; y, si lo mirásemos más aún: ¿lo que está siendo de todo en todo es de todo en todo cognoscible?; pero que lo que no está siendo en modo alguno, ¿es incognoscible totalmente?

Bastantísimamente.

Sea. Mas si algo se hubiere de tal manera que esté siendo-y-no esté siendo, ¿no caería en medio de lo que está siendo puramente y de lo que en modo alguno está siendo?

En medio.

Si, pues, el conocimiento versa sobre lo que está siendo, mas la ignorancia, por necesidad, sobre lo que no está siendo,

ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ Ε 476 d

Οὐκοῦν τούτου μὲν τὴν διάνοιαν ὡς γιγνώσκοντος γνώμην ἂν ὀρθῶς φαῖμεν εἶναι, τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος;

Πάνυ μὲν οὖν.

Τί οὖν ἐὰν ἡμῖν χαλεπαίνῃ οὗτος, ὅν φαμεν δοξάζειν,
ἀλλ' οὐ γιγνώσκειν, καὶ ἀμφισβητῇ ὡς οὐκ ἀληθῆ λέγομεν;
ἕξομέν τι παραμυθεῖσθαι | αὐτὸν καὶ πείθειν ἠρέμα, ἐπι- e
κρυπτόμενοι ὅτι οὐχ ὑγιαίνει;

Δεῖ γέ τοι δή, ἔφη.

Ἴθι δή, σκόπει τί ἐροῦμεν πρὸς αὐτόν· ἢ βούλει ὧδε πυνθανώμεθα παρ' αὐτοῦ, λέγοντες ὡς, εἴ τι οἶδεν, οὐδεὶς αὐτῷ φθόνος, ἀλλ' ἄσμενοι ἂν ἴδοιμεν εἰδότα τι. Ἀλλ' ἡμῖν εἰπὲ τόδε· ὁ γιγνώσκων γιγνώσκει τὶ ἢ οὐδέν; Σὺ οὖν μοι ὑπὲρ ἐκείνου ἀποκρίνου.

Ἀποκρινοῦμαι, ἔφη, ὅτι γιγνώσκει τί.

Πότερον ὂν ἢ οὐκ ὄν;

Ὄν· πῶς γὰρ || ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη; 477 a

Ἱκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἂν εἰ πλεοναχῇ σκοποῖμεν, ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον;

Ἱκανώτατα.

Εἶεν· εἰ δὲ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος,

Μεταξύ.

Οὐκοῦν εἰ ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ
ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ τῷ μεταξὺ τούτῳ | μεταξύ τι b
καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὂν
τοιοῦτον;

Πάνυ μὲν οὖν.

Ἆρ' οὖν λέγομέν τι δόξαν εἶναι;

Πῶς γὰρ οὔ;

d 5 γνώμην : γνῶσιν F² || 477 a 10 εἰ Mon. : om. codd. || 11 ἐπὶ τῷ : ἐπὶ δὲ τῷ F² || τούτῳ : -των F || b 2 τι om. F add. post ὂν s. u. || 5 τι λέγομεν F.

b para lo intermedio de ambos, ¿habrá que buscar algo intermedio entre ignorancia y ciencia, si es que, por caso, hubiera algo así?

Absolutamente.

¿Decimos que es algo la opinión?

Pues, ¿cómo no?

¿Poder distinto o el mismo que el de ciencia?

Distinto.

Luego sobre una cosa versa la opinión; y sobre otra distinta la ciencia, cada una con su poder: el de ella.

Así es.

¿La ciencia, pues, ha nacido para versar sobre el ente, conociendo cómo es el ente? Pero me parece necesario más bien distinguir primero así:

¿Cómo?

c XXI. Diremos que las potencias son un cierto "género" de ente, con las que podemos lo que nosotros y cualquier otra cosa podemos lo que ella pueda, —cual digo que vista y oído son potencias, si se entiende lo que quiero decir con lo de "eidos".

Entiendo, dijo.

Escucha, pues, lo que me parece sobre ellas Que no veo en ellas, cual en muchas otras cosas, ni color ni figura ni algo parecido, mirando lo cual defina yo mismo lo que son unas u otras. En una potencia miro solamente para qué es
d y qué hace, y según esto llamo "potencia" a cada una; y a la ordenada a lo mismo y a la que hace lo mismo la llamo "la misma"; mas a la que se ordena a algo diferente y hace algo diferente, llamo "diferente" Pero tú ¿qué? ¿Cómo lo haces?

Así, respondió.

Una vez más, proseguí, óptimo: ¿afirmas que la ciencia es una cierta potencia?, ¿o en qué género la pones?

En ese, dijo; que es ella la más poderosa de todas las
e potencias.

Πότερον ἄλλην δύναμιν ἐπιστήμης ἢ τὴν αὐτήν;

Ἄλλην.

Ἐπ' ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἐπιστήμη, κατὰ τὴν δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὑτῆς.

Οὕτω.

Οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γνῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν; μᾶλλον δὲ ὧδέ μοι δοκεῖ πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι διελέσθαι.

Πῶς;

XXI Φήσομεν | δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, c αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅ τί περ ἂν δύνηται, οἷον λέγω ὄψιν καὶ ἀκοὴν τῶν δυνάμεων εἶναι, εἰ ἄρα μανθάνεις ὃ βούλομαι λέγειν τὸ εἶδος.

Ἀλλὰ μανθάνω, ἔφη.

Ἄκουσον δὴ ὅ μοι φαίνεται περὶ αὐτῶν. Δυνάμεως γὰρ ἐγὼ οὔτε τινὰ χρόαν ὁρῶ οὔτε σχῆμα οὔτε τι τῶν τοιούτων οἷον καὶ ἄλλων πολλῶν, πρὸς ἃ ἀποβλέπων ἔνια διορίζομαι παρ' ἐμαυτῷ τὰ μὲν ἄλλα εἶναι, τὰ δὲ ἄλλα· δυνάμεως δ' | εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτῃ ἑκάστην αὐτῶν δύναμιν ἐκάλεσα, καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δ' ἐπὶ ἑτέρῳ καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην. Τί δὲ σύ; πῶς ποιεῖς; d

Οὕτως, ἔφη.

Δεῦρο δή πάλιν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ ἄριστε. Ἐπιστήμην πότερον δύναμίν τινα φῂς εἶναι αὐτήν, ἢ εἰς τί γένος τίθῃς;

Εἰς | τοῦτο, ἔφη, πασῶν γε δυνάμεων ἐρρωμενεστάτην. e

Τί δέ, δόξαν εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἄλλο εἶδος οἴσομεν;

10 κατὰ τὴν δύναμιν edd.: ἢ κατὰ τὴν δ. F κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν A || 12 ἐπὶ: ἐπεὶ F[2] || c 2 ἃ δυνάμεθα om. F || d 3 τῷ αὐτῷ: τὸ αὐτὸ F || 4 ἀπεργαζομένην: -σομένην F[1].

Pero ¿qué?, ¿a la opinión la remitiremos a potencia o a otro eidos?

En modo alguno, respondió; porque la opinión no es sino aquello por lo que "podemos" opinar.

Empero, hace bien poco admitiste que no son lo mismo ciencia y opinión.

¿Cómo, dijo, sostendría cualquiera de buen sentido que lo infalible sea lo mismo que lo no infalible?

478a Bellamente, respondí; y es claro que queda admitido entre nosotros que es algo diverso opinión de ciencia.

Diverso.

Luego cada una de ellas, por poder algo diverso, ¿nació para algo diverso?

Necesariamente.

¿La ciencia, por cierto, para lo ente: para conocer cómo se ha lo ente?

Sí.

Mas la opinión, afirmamos, ¿para opinar?

Sí.

¿Así que conoce lo mismo que la ciencia; y serán lo mismo cognoscible y opinable? ¿O es imposible?

Imposible, respondió, según lo convenido; si para algo diverso ha nacido una potencia diversa, aunque las dos sean potencias: opinión y ciencia; mas cada una es diversa de la otra, como lo afirmamos, no se seguirá de esto el que
b sean lo mismo cognoscible y opinable.

Luego si lo ente es lo cognoscible, ¿no sería lo opinable algo diverso de lo ente?

Diverso.

¿Opinará, pues, sobre lo no ente? ¿O es imposible aun opinar sobre lo no ente? Piénsalo El Opinante, ¿hacia qué dirige la opinión? ¿O es factible opinar, mas opinar sobre nada?

Imposible.

¿Mas el opinante opina sobre algo?

ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ Ε 477 e

Οὐδαμῶς, ἔφη· ᾧ γὰρ δοξάζειν δυνάμεθα, οὐκ ἄλλο τι ἢ δόξα ἐστίν.

Ἀλλὰ μὲν δὴ ὀλίγον γε πρότερον ὡμολόγεις μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι ἐπιστήμην τε καὶ δόξαν.

Πῶς γὰρ ἄν, ἔφη, τό γε ἀναμάρτητον τῷ μὴ ἀναμαρτήτῳ ταὐτόν ποτέ τις νοῦν ἔχων τιθείη;

Καλῶς, ἦν δ' ἐγώ, καὶ δῆλον ὅτι ἕτερον ἐπιστήμης δό||ξα 478 a
ὁμολογεῖται ἡμῖν.

Ἕτερον.

Ἐφ' ἑτέρῳ ἄρα ἕτερόν τι δυναμένη ἑκατέρα αὐτῶν πέφυκεν;

Ἀνάγκη.

Ἐπιστήμη μέν γέ που ἐπὶ τῷ ὄντι, τὸ ὂν γνῶναι ὡς ἔχει;

Ναί.

Δόξα δέ, φαμέν, δοξάζειν;

Ναί.

Ἦ ταὐτὸν ὅπερ ἐπιστήμη γιγνώσκει; καὶ ἔσται γνωστόν τε καὶ δοξαστὸν τὸ αὐτό; ἢ ἀδύνατον;

Ἀδύνατον, ἔφη, ἐκ τῶν ὡμολογημένων· εἴπερ ἐπ' ἄλλῳ
ἄλλη δύναμις πέφυκεν, δυνάμεις δὲ ἀμφότεραί ἐστον, δόξα
τε | καὶ ἐπιστήμη, ἄλλη δὲ ἑκατέρα, ὥς φαμεν, ἐκ τούτων b
δὴ οὐκ ἐγχωρεῖ γνωστὸν καὶ δοξαστὸν ταὐτὸν εἶναι.

Οὐκοῦν εἰ τὸ ὂν γνωστόν, ἄλλο τι ἂν δοξαστὸν ἢ τὸ ὂν εἴη;

Ἄλλο.

Ἆρ' οὖν τὸ μὴ ὂν δοξάζει; ἢ ἀδύνατον καὶ δοξάσαι τὸ μὴ ὄν; Ἐννόει δέ. Οὐχ ὁ δοξάζων ἐπὶ τι φέρει τὴν δόξαν; ἢ οἷόν τε αὖ δοξάζειν μέν, δοξάζειν δὲ μηδέν;

Ἀδύνατον.

478 a 12 γιγνώσκει : -ειν F || b 1 φαμεν : ἔφ. F || 2 ταὐτὸν... 3 δοξαστὸν om. F || 4 et 5 εἴη ; ἄλλο : εἴη ἢ ἄλλο F || 6 δοξάσαι τὸ : δ. τό γε A^2.

Sí.

Mas, por cierto, lo no ente no es algo; "nada" se lo
c llamaría con toda corrección.

Absolutamente.

¿Necesariamente, pues, entregaremos a la ignorancia lo no ente; mas al conocimiento, lo ente?

Correctamente, dijo.

¿Luego no opinará ni sobre lo ente, ni sobre lo no ente?

Pues no.

¿Luego la opinión no sería ni ignorancia ni conocimiento?

Parece que no.

¿Está, pues, fuera de las dos, desbordando por claridad al conocimiento; y a la ignorancia, por oscuridad?

Ni lo uno ni lo otro.

¿Así que, proseguí, te parece que la opinión es más tenebrosa que el conocimiento; pero más luminosa que la ignorancia?

Y mucho más, respondió.

d ¿Pero colocada fuera de ambas?

Sí.

¿Luego la opinión estaría en medio de ambas?

Efectivamente, pues.

¿No afirmamos anteriormente que, si algo pareciere estar a la vez cual entre ente y no ente, estaría colocado en medio de lo puramente ente y de lo totalmente no ente; y que ni la ciencia ni la ignorancia versarían sobre eso, sino sobre otra cosa que pareciera estar entre ignorancia y ciencia?

Correctamente.

Ahora bien: ¿no quedó en claro que en medio de ambas está lo que llamamos "opinión"?

Quedó en claro.

e XXII. Nos resta, pues, por hallar, al parecer, lo que
participa de ambos: de ser y de no ser; y que, correctamente denominado, no es ninguno de los dos en cuanto puros, a

Ἀλλ' ἕν γέ τι δοξάζει ὁ δοξάζων;

Ναί.

Ἀλλὰ μὴν μή ὄν γε οὐχ ἕν τι, ἀλλὰ μηδὲν ὀρθότατ' ἂν | προσαγορεύοιτο; c

Πάνυ γε.

Μὴ ὄντι μὴν ἄγνοιαν ἐξ ἀνάγκης ἀπέδομεν, ὄντι δὲ γνῶσιν;

Ὀρθῶς, ἔφη.

Οὐκ ἄρα ὂν οὐδὲ μὴ ὂν δοξάζει;

Οὐ γάρ.

Οὔτε ἄρα ἄγνοια οὔτε γνῶσις δόξα ἂν εἴη;

Οὐκ ἔοικεν.

Ἆρ' οὖν ἐκτὸς τούτων ἐστίν, ὑπερβαίνουσα ἢ γνῶσιν σαφηνείᾳ ἢ ἄγνοιαν ἀσαφείᾳ;

Οὐδέτερα.

Ἀλλ' ἆρα, ἦν δ' ἐγώ, γνώσεως μέν σοι φαίνεται δόξα σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανότερον;

Καὶ πολύ γε, ἔφη.

Ἐντὸς δ' | ἀμφοῖν κεῖται; d

Ναί.

Μεταξὺ ἄρα ἂν εἴη τούτοιν δόξα.

Κομιδῇ μὲν οὖν.

Οὐκοῦν ἔφαμεν ἐν τοῖς πρόσθεν, εἴ τι φανείη οἷον ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν, τὸ τοιοῦτον μεταξὺ κεῖσθαι τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος, καὶ οὔτε ἐπιστήμην οὔτε ἄγνοιαν ἐπ' αὐτῷ ἔσεσθαι, ἀλλὰ τὸ μεταξὺ αὖ φανὲν ἀγνοίας καὶ ἐπιστήμης;

Ὀρθῶς.

Νῦν δέ γε πέφανται μεταξὺ τούτοιν ὃ δὴ καλοῦμεν δόξαν;

Πέφανται.

c 11 σαφηνείᾳ : σαφῆ εἶναι F || 14 φανότερον : φανερώτερον F || 16 ἐντός : ἐνός F.

fin de que, si se nos aparece, le atribuyamos en justicia "ser opinable", dando así los extremos a las potencias extremas; lo intermedio, a las intermedias, ¿no es así?

Así.

Subpuesto esto, diré: hable y responda el bueno que
479a no cree exista ni lo Bello mismo ni idea alguna de lo Bello mismo, que se haya de la misma e idéntica manera; mas juzgue que haya muchas cosas bellas aquel amante-de-espectáculos que no aguanta en modo alguno que se le diga existir un lo Bello y un lo Justo y parecidos. "Entre tantas cosas bellas, Excelencia, diremos, ¿hay alguna que no aparezca fea en algo?; y de entre las justas, ¿alguna que no en algo, injusta? ¿Y de las piadosas, que no en algo impía?".

b No, respondió, sino que, por necesidad, de alguna manera las mismas cosas bellas se aparecen feas; y así de lo demás que preguntas.

Pero, ¿qué de tantas cosas dobles; se aparecen por eso menos cual mitades que como dobles?

No menos, en nada.

Y de las grandes y pequeñas, y las ligeras y pesadas, ¿diremos de ellas eso, o a ellas también las atribuiremos lo contrario?

No aquello, respondió; sino que siempre tendrá cada una algo de ambas.

¿Es cada una de esas cosas más bien, muchas; o no es precisamente eso que se dice ser ella misma?

Se parece esto a los que de sobremesa cuentan cuentos
c ambiguos y al enigma de los niños acerca del eunuco tirando contra el murciélago; dan a adivinar con qué y sobre qué tiró. Que también aquellos casos resultan ambiguos, y no es posible determinar apretadamente acerca de ellos nada de si "ser ni no ser", ni si ambas a la vez ni si ni una ni otra.

¿Puedes decirme, preguntó, cómo habérselas con tales cosas? ¿O dónde las colocarías en lugar más bello que entre esencia y el no ser? Porque no parecen ser más tenebrosas
d que lo no ente en eso de ser aun más no ser; ni más luminosas que lo ente, en eso de ser aun más ser.

Verdaderísimo, dijo.

XXII Ἐκεῖνο | δὴ λείποιτ' ἂν ἡμῖν εὑρεῖν, ὡς ἔοικε, e
τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, καὶ οὐδέτερον εἰλικρινὲς ὀρθῶς ἂν προσαγορευόμενον, ἵνα, ἐὰν φανῇ, δοξαστὸν αὐτὸ εἶναι ἐν δίκῃ προσαγορεύωμεν, τοῖς μὲν ἄκροις τὰ ἄκρα, τοῖς δὲ μεταξὺ τὰ μεταξὺ ἀποδιδόντες· ἢ οὐχ οὕτως;

Οὕτω.

Τούτων δὴ ὑποκειμένων λεγέτω μοι, φήσω, καὶ ἀποκρινέσθω || ὁ χρηστὸς ὃς αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ἰδέαν τινὰ 479 a
αὐτοῦ κάλλους μηδεμίαν ἡγεῖται ἀεὶ μὲν κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχουσαν, πολλὰ δὲ τὰ καλὰ νομίζει, ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων καὶ οὐδαμῇ ἀνεχόμενος ἄν τις ἓν τὸ καλὸν φῇ εἶναι καὶ δίκαιον καὶ τἆλλα οὕτω. « Τούτων γὰρ δή, ὦ ἄριστε, φήσομεν, τῶν πολλῶν καλῶν μῶν τι ἔστιν ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὁσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον; »

Οὔκ, ἀλλ' ἀνάγκη, ἔφη, καὶ καλά πως αὐτὰ | καὶ αἰσχρὰ b
φανῆναι, καὶ ὅσα ἄλλα ἐρωτᾷς.

Τί δὲ τὰ πολλὰ διπλάσια; ἧττόν τι ἡμίσεα ἢ διπλάσια φαίνεται;

Οὐδέν.

Καὶ μεγάλα δὴ καὶ σμικρὰ καὶ κοῦφα καὶ βαρέα μή τι μᾶλλον ἃ ἂν φήσωμεν, ταῦτα προσρηθήσεται ἢ τἀναντία;

Οὔκ, ἀλλ' ἀεί, ἔφη, ἕκαστον ἀμφοτέρων ἕξεται.

Πότερον οὖν ἔστι μᾶλλον ἢ οὐκ ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τοῦτο ὃ ἄν τις φῇ αὐτὸ εἶναι;

Τοῖς ἐν ταῖς ἑστιάσεσιν, ἔφη, ἐπαμφοτερίζουσιν ἔοικεν, καὶ τῷ | τῶν παίδων αἰνίγματι τῷ περὶ τοῦ εὐνούχου, τῆς c
βολῆς πέρι τῆς νυκτερίδος, ᾧ καὶ ἐφ' οὗ αὐτὸν αὐτὴν αἰνίττονται βαλεῖν· καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ

479 a 1 αὐτό : αὐτῷ τὸ F || 2 ἡγεῖται A² : ἡγῆται AF || μὲν om. F || ταὐτὰ : ταῦτα F || 8 ὃ om. F || **b** 3 τι : τὰ F || ἡμίσεα : ἡμίσυα F || 7 φήσωμεν : -σομεν F || 8 ἀλλ' ἀεί : ἄλλα εἰ F || ἕξεται : ἔχεται F || 11 ἔοικεν : ἐοικέναι Athen. || **c** 2 πέρι : περὶ F || ἐφ' οὗ : ἀφ' οὗ Athen.

Luego hemos encontrado, al parecer, que lo que la mayoría tiene por legal respecto de Bello y demás casos oscila de alguna manera entre lo no ente y lo ente puramente tales.

Lo hemos encontrado.

Pero anteriormente nos convinimos en que, si algo así apareciere, habría que llamarlo "opinable"; pero no, "cognoscible". Es captable por una potencia intermedia lo que era en el intermedio.

En ello convinimos.

e Luego de los que miran la multitud de cosas bellas, mas no ven lo Bello mismo, y no pueden seguir a quien hacia Ello los guía; y la multitud de cosas justas, mas no lo Justo mismo, y así de todo lo demás, diremos que en todo opinan; mas que nada conocen de lo que opinan.

Por necesidad, dijo.

Pero, ahora, ¿qué, respecto de los que contemplan cada una de esas cosas en sí mismas, y los entes que se han siempre de la misma e idéntica manera? ¿No diremos que conocen?; ¿sino que no opinan?

Esto es también necesario.

¿No diremos, pues, también que los tales abrazan y
480a aman precisamente las cosas de que hay conocimiento; mas los otros, las de que hay opinión? ¿O no recordamos que de estotros dijimos que aman y contemplan las voces y colores bellos y otras cosas tales, mas que no aguantan lo Bello mismo cual algo real?

Lo recordamos.

¿Faltaríamos, pues, en algo llamándolos "amantes-de-opinión", más bien que amantes-de-sabiduría? ¿Se ofenderán mucho si así hablamos?

No, si me hacen caso, dijo; porque no es lícito ofenderse por la verdad.

Luego a quienes se abracen con cada cosa en cuanto ente hay que llamar "amantes-de-sabiduría"; pero no, "amantes-de-opinión".

Pues, de todo en todo, así es.

οὔτ' εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφότερα οὔτε οὐδέτερον.

Ἔχεις οὖν αὐτοῖς, ἦν δ' ἐγώ, ὅ τι χρήσει, ἢ ὅποι θήσεις καλλίω θέσιν τῆς μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι; οὔτε γάρ που σκοτωδέστερα μὴ ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον μὴ εἶναι φανήσεται, οὔτε | φανότερα ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον εἶναι. d

Ἀληθέστατα, ἔφη.

Ηὑρήκαμεν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὅτι τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς.

Ηὑρήκαμεν.

Προωμολογήσαμεν δέ γε, εἴ τι τοιοῦτον φανείη, δοξαστὸν αὐτό, ἀλλ' οὐ γνωστὸν δεῖν λέγεσθαι, τῇ μεταξὺ δυνάμει τὸ μεταξὺ πλανητὸν ἁλισκόμενον.

Ὡμολογήκαμεν.

Τοὺς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, | αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ e
ὁρῶντας μηδ' ἄλλῳ ἐπ' αὐτὸ ἄγοντι δυναμένους ἕπεσθαι, καὶ πολλὰ δίκαια, αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον μή, καὶ πάντα οὕτω, δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γιγνώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν.

Ἀνάγκη, ἔφη.

Τί δὲ αὖ τοὺς αὐτὰ ἕκαστα θεωμένους καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ὄντα; ἆρ' οὐ γιγνώσκειν, ἀλλ' οὐ δοξάζειν;

Ἀνάγκη καὶ ταῦτα.

Οὐκοῦν καὶ ἀσπάζεσθαί τε καὶ φιλεῖν τούτους μὲν ταῦτα
φήσομεν ἐφ' οἷς γνῶσίς ἐστιν, ἐκείνους | δὲ ἐφ' οἷς δόξα; 480 a
ἢ οὐ μνημονεύομεν ὅτι φωνάς τε καὶ χρόας καλὰς καὶ τὰ τοιαῦτ' ἔφαμεν τούτους φιλεῖν τε καὶ θεᾶσθαι, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν οὐδ' ἀνέχεσθαι ὥς τι ὄν;

Μεμνήμεθα.

Μὴ οὖν τι πλημμελήσομεν φιλοδόξους καλοῦντες αὐτοὺς

4 αὐτῶν : -τὸ F || 6 ὅποι : ὅπῃ F || d 1 φανότερα : φανερώτερα F || e 2 ἄλλῳ : -λο F || 7 αὖ τοὺς : αὐτοὺς F || 480 a 6 πλημμελήσομεν A²F : -σωμεν A¹.

INDICE

IMPRESO EN NOVIEMBRE DE 1982
EN LA IMPRENTA UNIVERSITARIA
DE LA UNIVERSIDAD CENTRAL
DE VENEZUELA